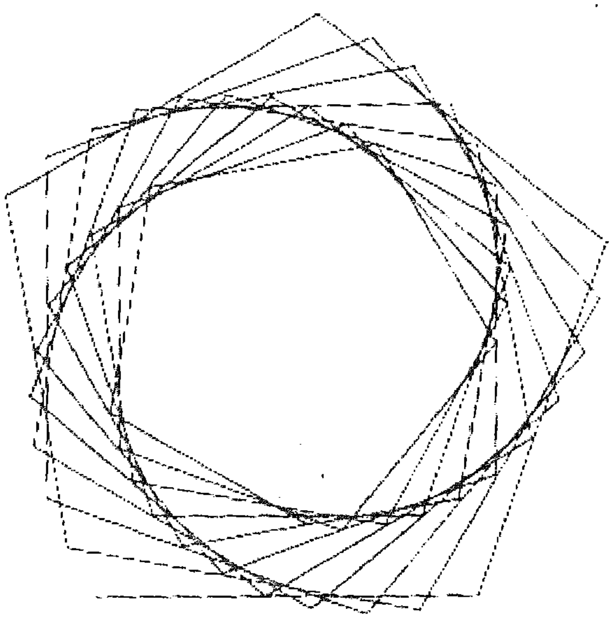
سلسلة م \ علوم إنسانية

فلسفة الرواق

جلال الدين سعيّد



مركز النشر الجامعي

جلال الدين سعيد

فلسفة الرّواق

دراسة ومنتخبات

مركز النشر الجامعي
1999

تـــوطـــئــــة

1 ــ المدرسة الرواقية :

مرّت المدرسة الرّواقية بثلاث مراحل رئيسية :

1 – **مرحلة الرّواقية القديمة**، وأهمّ أعلامها :

– *زينون الكتيومي* (عاش من 336 إلى 264 ق.م. تقريبا)، وهو مؤسّس المدرسة؛ وُلد بقبرص واستقرّ بأثينا حوالي سنة 300 ق.م.؛ حضر دروس أقراطيس الكلبي وستيلبون الميغاري.

– *كليانتس* (331– 232 ق.م.)؛ وُلد بآسوس ثمّ عاش وتوفّي بأثينا؛ ترأّس مدرسة الرّواق بعد موت *زينون*.

– *كريزيبوس* (280–210 ق.م.)؛ وُلد بسولس بجزيرة قبرص؛ تتلمذ على *كليانتس* ثمّ نابه في رئاسة المدرسة.

2 – **مرحلة الرّواقية الوسطى**، ومن أعلامها :

– *ديوجان البابلي* (240–150 ق.م.)؛ تولّى رئاسة المدرسة بعد كريزيبوس؛ عُيّن سفيرا للأثينيين بروما، فكان أوّل من أسهم في التعريف بالرّواقية هناك.

– *أنتيباتر الطارسي* : تتلمذ على ديوجان البابلي؛ انتحر سنة 136 ق.م.

– *فنايطيوس*(185–112 ق.م.)؛ أدار المدرسة الرّواقية بأثينا بداية من سنة 129 ق.م.، وكانت له علاقات حميمة مع عدد من كبار رجالات روما.

– *بوزيدونيوس* (135–51 ق.م.)؛ وُلد ببلاد الشام؛ تتلمذ على فنايطيوس قبل أن يسافر عبر سواحل البحر الأبيض المتوسّط؛ درّس بروما وكان صديقا لشيشرون وبومبي.

3 – **مرحلة الرّواقية اللاّتينية**، ومن أبرز أعلامها:

– *سنيكا* : وُلد بقرطبة في السنة الرابعة ق.م.؛ كان معلما للإمبراطور نيرون الذي أمره بالإنتحار عام 65 م.

– *موزونيوس روفوس* (25–80 م): درّس الرّواقية بروما قبل أن يأمر نيرون بنفيه.

– *أبكتيتوس* (50–130م): تابع دروس موزونيوس روفوس قبل أن يقع نفيه مع عديد الفلاسفة سنة 90م.

– *ماركوس أوريليوس* (121–180 م): هو إمبراطور روماني، استطاع رغم مشاغل الحرب ضدّ البرابرة أن يتفرّغ للتأمّل وأن يترك لنا كتاب **الخواطر**.

2 – المصادر الرّواقية :

تظلّ معرفتنا بالفلسفة الرّواقية القديمة معرفة غير مباشرة، إذ لم يصلنا من مؤلّفات *زينون* ومذكّرات *كليانتس* ومصنّفات كريزيبوس سوى شذرات نادرة وروايات قليلة تناقلها مؤلّفون متأخّرون لم يكونوا على درجة واحدة من الأمانة والموضوعية، أمثال شيشرون(القرن الأوّل ق.م.) وفيلون الإسكندراني(القرن الأوّل ميلادي) وبلوطارخوس(نهاية القرن الأوّل بعد المسيح) وسكستوس أمبيريكوس(نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث ميلادي) والطبيب جالينوس(القرن الثاني ميلادي) وبعض آباء الكنيسة وخاصّة منهم أوريجان(القرن الثالث ميلادي).ولعلّ ما يجعل ثقتنا بهؤلاء المؤلّفين محدودة نسبيّا أنّهم ألّفوا ما ألّفوه في خضمّ الخصومات التي نشأت بين المدرسة الرّواقية وما عداها من المدارس؛ فكتاب **الأكاديميات**

لـشيشرون يُعتبر من أفضل المصادر التي تعرّفنا بالفلسفة الرّواقيـة، إلاّ أنّ صاحبه ما ألّفه إلاّ لغاية محاربة هذه الفلسفة؛ وبلوطارخوس نفسـه، إذ مـا انفكّ يكيل النّقد للرّواقيين ويبرز تناقضاتهم، لم يكن دائما وفيّـا فـي نقـل آرائهم، بل شوّهها أحيانا تيسيرا لدحضها. وعلاوة علـى كـلّ ذلـك فـإنّ الرّوايات والتلاخيص التي وصلتنا تكتفي بالإحالة إلى الرّواقيين عمومـا ولا تدقّق، ممّا يجعل التمييز صعبا بين آراء الرّواقيين المؤسّسين (القرن الثـالث ق.م.) وآراء من لحقهم على رأس المدرسة (القرنان الثـاني والأوّل ق.م.). ثمّ إنّه لمّا كانت الرّواقية مدرسة فلسفيّة تعاقبت على إدارتها أجيال مختلفـة، كانت آراء أصحابها متضاربة يتعذّر التّأليف بينها أحيانا.

وباستثناء الباب السابع من كتاب ديوجان لايـرس عـن **مشـاهير الفلاسفة، سِـيرهم ومذاهبهم وحِكمهم**، إذ يمكن اعتباره، رغم ما يتضمّنـه من التبسيط، مصدرا رئيسيا يعرّفنا بالمذهب الرّواقي، نجـد فـي مؤلّفـات الرّواقيين اللاّتينيين (سنيكا وأبكتيتوس وماركوس أورليوس) مصدرا آخـر يمكن أن ننهل منه مبادئ الحكمة الرّواقية. ويمكن تلخيص أهـمّ المصـادر التي تطلعنا بوجه أو بآخر على الأفكار الرّواقية فيما يلي(1) :

– هانس فون آرنيم، **مقتطفات من الرّواقيين الأوّلين**

Hans von Arnim, **Stoicorum veterum fragmenta** (Fragments des anciens stoïciens), Teubner, 1903-1905 , puis 1921-1924, puis 1964.

جمع فون آرنيم كلّ ما وصلنا من مقتطفات الرّواقيين الأوّلين في هذا الكتاب الذي يتوزّع إلى أربعة مجلّدات:

المجلّد الأوّل: حياة *زينون*، سيرته وآثاره، مع مقتطفات من *زينون* وتلاميذه.

المجلّد الثاني: مقتطفات من مؤلّفات كريزيبوس المنطقية والطبيعية.

المجلّد الثالث: مقتطفات أخلاقية لـكريزيبوس وأخرى لـديوجان البـابلي وأنتيباتر الطارسي...

---

(1) نذكر هذه المصادر باللّغتين العربية والأجنبية حتى يستطيع قارئ النصوص المختارة، في القسم الثاني من كتابنا هذا، التثبت منها إذ نحيل إليها باختزال شديد أحيانا.

المجلّد الرابع: فهارس للمصطلحات اليونانية واللاتينيـــة وأســماء الأعــلام والمصادر حرّرها ماكسيميليان أدلير.

- ديلس، **مصنّف الآراء اليونانية**

H. Diels, **Doxographi Graeci** , (Berlin, 1879, 3è ed. 1958)

- بيرسن، **مقتطفات *من زينون وكليانتس***

A.C. Pearson, **The fragments of Zeno and Cleanthes** (London, Cambridge, 1891)

- فوغل، **الفلسفة اليونانية**، نصوص محقّقة ومشروحة

C. J. De Vogel, **Greek philosophy,** a collection of texts with notes and explanation, vol. III (Leiden, 1959)

- أميل برهيي، **الرّواقيون**، نصوص مختارة، باريس 1962

Emile Bréhier, **Les stoïciens,** textes traduits, Paris, Gallimard, 1962.

- جان بران، **الرّواقيون**، نصوص مختارة، باريس، الطبعة السادسة، 1980

J. Brun, **Les stoïciens,** textes choisis, Paris, PUF, 6ème éd., 1980.

ولا يمكن الاستغناء عن شهادات المؤلّفين القدامى ورواياتهم، ونخصّ بالذكر منهم:

- *شيشرون*: - **عن القدر** (De fato)
  - **عن الواجبات** (De officiis)
  - **عن طبيعة الآلهة** (De natura deorum)
  - **عن القوانين** (De legibus)
  - **عن الغايات** (De finibus)
  - **عن العرافة** (De Divinatione)
  - **مفارقات الرّواقيين** (Paradoxa stoïcorum)
  - **الأكاديميات** (Academica)
  - **مساجلات تسكلانية** (Tusculanae disputanes)
  - **عن حدود الخيرات والشرور** (De finibus bonorum et malorum)

- *بلوطارخوس*:

- عن آراء الفلاسفة (De placitis philosophorum)
- تناقضات الرّواقيين (De repug. stoic.)
- عن التصوّرات الشائعة ضدّ الرّواقيين (De communibus Notitiis adversus stoicos)

- *سنيكا* :

- عن السعادة (De vita beata)
- مسائل طبيعية (Quaestiones naturales)
- مراسلات (.Ep)

- *أبكتيتوس*:

- خواطر (Pensées)
- محادثات (Entretiens)

- *ماركوس أوريليوس*:

- خواطر(Pensées)

- *جالينوس*:

- عن تعاليم أبقراط وأفلاطون (De placitis Hippocratis et Platonis)

- *إسكندر الأفروديسي*:

- عن القدر (Traité du destin)
- عن الخليط (Du mélange)

- *سكستوس أمبيريقوس*:

- هيبوتيبوس بيرونية (Hypotyposes pyrrhoniennes)
- ضدّ علماء الرّياضيات (Contre les mathématiciens)

- *ديوجان اللايرسي*:

- مشاهير الفلاسفة، سِــيرهم ومذاهبهم وحِكمهم

- *ستوبابوس:*
- **فلوريلجيوم** (منتخبات نفائس) (Florilegium)
- **إكلوغاروم** (مقتطفات من الطبيعيين والأخلاقيين) (Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo)

ولن نختم هذه التوطئة دون الإشارة إلى كتاب عثمان أمين، **الفلسفة الرواقية**، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة ،1971؛ فهو كتاب قيم، يجد فيه الباحث عرضا مستفيضا للمذهب الرواقي عبر العصور ولا سيما عند فلاسفة العرب، مشفوعا بقائمة بيبليوغرافية ثرية وثبت وجيز للمصطلحات اليونانية مع مقابلاتها اللاتينية والفرنسية والعربية.

* * *

مقدمة

نشأت المدرسة الرواقية في العصور الهلينستية المتقلقلة، على إثر موت إسكندر المقدوني، مستجيبة للأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية المتأزمة، مسهمة بدورها، إلى جانب المدرستين الأبيقورية والريبية، في مساعدة المرء على الصمود أمام صروف الدهر وتقلباته.

وأطلق على هذه المدرسة اسم *الرواقية* نسبة إلى الرواق حيث شرع *زينون الكتيومي*(1) في إلقاء دروسه قبل أن ينوبه *كليانتس*(2) ثم *كريزيبوس*(3) ؛ ويعرف هؤلاء الثلاثة بالرواقيين القدامى (القرن الثالث قبل المسيح)، بالمقارنة مع مؤسسي الرواقية الوسطى (القرنان الثاني والأول قبل المسيح) وهما *فنايطيوس*(4) *وبوزيدونيوس*(5) ، وأعلام الرواقية الرومانية (من القرن الأول بعد الميلاد إلى أن أغلق الإمبراطور جوس*تنيان* أبواب المدارس اليونانية سنة 529) وهم *سنيكا* (6) *وأبكتيتوس*(7) و*ماركوس أورليوس*(8).

وقد تأثر مؤسسو الرواقية القديمة بمذهب *أنتيستان* الكلبي(9) الذي يدعو إلى متابعة الفطرة والعيش وفق الطبيعة، باعتبار أن الدساتير السياسية

---

(1) زينون الكتيومي (Zénon de Cittium) : عاش من 336 ق.م. إلى 264 ق.م.

(2) كليانتس (Cléanthe) : عاش من 331 ق.م. إلى 232 ق.م.

(3) كريزيبوس (Chrysippe) : عاش من 280 ق.م. إلى 210 ق.م.

(4) فنايطيوس (Panaïtios) : عاش من 185 ق.م. إلى 110 ق.م.

(5) بوزيدونيوس (Posidonius) : عاش من 135 ق.م. إلى 51 ق.م.

(6) سنيكا (Sénèque) : عاش من 4 ق.م. إلى 65 بعد المسيح.

(7) أبكتيتوس (Epictète) : عاش من سنة 50 إلى سنة 120

(8) ماركوس أورليوس (Marc-Aurèle) : عاش من سنة 121 إلى سنة 180

(9) أنتيستان (Antisthène) : عاش من 444 ق.م. إلى 365 ق.م.، وهو مؤسس المدرسة الكلبية (L'école cynique)

والنظم الاجتماعية إنما هي من وضع الإنسان وصنعه لا غير، مما يجعل حصيلة فسادها أعظم من حصيلة حصادها.

ورغم المفارقة التي وقع فيها فلاسفة الرواق، على غرار الفلاسفة الكلبيين، إذ هم يدعون من جهة للرجوع إلى الفطرة والاقتداء بالطبيعة، ويتجندون من جهة أخرى لكبح الغرائز والشهوات ومجاهدة النفس، إلا أنهم تجاوزوا تناقضهم هذا ولم يرضوا بالتصور الكلبي الفظ لكينونة الإنسان الطبيعية ولا بالتصورات الضيقة المألوفة لكينونته السياسية والاجتماعية، فأقاموا المدارس وألفوا الكتب وقدموا تصورا طريفا فذا للإنسان بوصفه *مواطنا عالميا*، لا مواطن دولة بالذات، ينتمي إلى **جامعة إنسانية** لا تحدها حدود طبيعية ولا رسوم جغرافية ولا حواجز حضارية أو عرقية.

فشتان بين هذا الموقف وموقف الكلبيين الذين ما فتئوا يعبرون عن احتقارهم الشديد للإنسان ويأسهم من الاجتماع البشري عموما، وما أبعده عن موقف فلاسفة الحديقة، أتباع أبيقور الذين آثروا العيش الهادئ المطمئن في خلوة مدرستهم، صحبة ثلة من الخلان الأوفياء بعيدا عن صخب الساحة وجلبة المنابر.

ومع ذلك فإن الرواقية تتفق مع الأبيقورية والريبية في الغائية الأخلاقية، باعتبار أن هذه المدارس الثلاث، على اختلاف مبادئها وتنوع مشاربها، تحصر الحكمة والخير الأعظم في *الأتراكسيا* (Ataraxia) ، أي في السكينة والطمأنينة(10). ولذا فإنه لا ينبغي أن نتوقف عند تعريف الرواقيين للفلسفة بأنها "علم الأمور الإلاهية والأمور البشرية"، فهذا التعريف لا طرافة فيه، سيما إذا اعتبرنا أن الأمور البشرية لا تنفصل عن الأمور الإلاهية، لأن

(10) قال ماهافي في هذا الصدد : "ينبغي أن نبين للملإ أن أعظم تراث عملي خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن فخامة أفلاطون، ولا سعة علم أرسطو، بل نجده في المذهبين العمليين، مذهبي زينون وأبيقور، كما نجده في تشكك بيرون: فكل رجل في وقتنا الحاضر هو إما رواقي وإما أبيقوري وإما متشكك" (John Pentland Mahaffy, **Greek life and thought**, 1896, introd., p. XXXVII-XXXVIII) (يذكره عثمان أمين، **الفلسفة الرواقية**، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة 1971، ص. 25-26)

اللوغوس، أو العقل، هو العنصر المشترك الذي يوحد بينها، بحيث يمكن القول إن الفلسفة هي علم الموجودات العاقلة، أي أنها علم الموجودات التي تعبر كلها عن اللوغوس الإلاهي المبثوث فيها جميعا، وبهذه الصورة تصبح الفلسفة علم الموجود بما هو موجود، كما عبر عن ذلك أرسطو من قبل. فلئن كانت الفلسفة، من المنظور الرواقي، هي بوجه ما محاولة استجلاء العقل والمعقولية المبثوثة في كامل الوجود، فإن الغاية من التفلسف ليست مجرد تقصي الواقع ومعرفة الحقيقة، بل الغاية القصوى، التي ينشدها كل امرئ في كل لحظة من حياته والتي تحدد سلوكه البيولوجي والفكري والأخلاقي على حد السواء، إنما هي تحصيل السعادة. ولا يختلف أهل الرواق في تصورهم لغائية الفلسفة الحقيقية لا عن أرسطو ولا عن الأبيقوريين والشكاك، فجميعهم لا يفصلون، مثلما نفصل نحن اليوم، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، بل هم ينظرون إلى الحكمة على أنها واحدة وعلى أنها مفرزة للحياة السعيدة.

ولقد طرح الرواقيون على أنفسهم نفس الأسئلة التي طرحها الأبيقوريون، وهي: ما هو سبيل السعادة ؟ وكيف يكون تحصيلها ؟ وهل هي حكر على الفيلسوف دون سواه ؟ فإن لم تكن حكرا عليه، بل قد تكون من نصيبه أو من نصيب عامة الناس على حد السواء، فما الذي يحول دونها ؟

يعزو فلاسفة الرواق بؤس الإنسان وشقاءه إلى لهثه الدائم وراء اللذات الزائفة وانصياعه المستمر لرغباته العنيفة الجارفة واستسلامه المطلق للأهواء التي تضعه في موقف عداء وحرب مع أمثاله. ولا جرم أن السبب في ذلك هو جهله المطبق بنفسه وبالطبيعة والأشياء، حتى أنه لا يكاد يميز بين الحق والباطل، والخير والشر، والجميل والقبيح. فلا بد إذن من رفع غشاوة الجهل بتأمل الكون واستكناه طبيعة الأشياء، سيما أن الإنسان إنما هو بجسده وعقله جزء من الطبيعة المادية ومن العقل الكلي الذي يتخللها، فلا يسعه أن يسلك على غير دربها وأن يحيا على غير نواميسها. وعلى الرغم

من أن الأخلاقيات تبقى أهم شيء في نظـــر الرواقييـــن، إلا أن الاشـــتغال بالمنطق والطبيعيات يعد أمرا لا مندوحة عنه فـــي اعتقـــادهم. وقـــد ألـــف *كريزيبوس* العديد من الكتب في المنطق والطبيعيات، ردا على الأبيقورييـــن وعلى فلاسفة الأكادمية الجديدة(11) وغيرهم، حيث قال مؤكدا على ضـــرورة تقصي الظواهر الطبيعية استجلاء للظواهر الأخلاقية : "ليس من الممكـــن أن نجد للعدالة مبدأ آخر إلا أن تشتق من *زيـــــوس* ومن الطبيعة الكلية. وهذان هما المبدآن اللذان ينبغي أن نجعلهما أصلا لكل شيء من هذا القبيل إذا أردنا أن نتكلم كلاما معقولا عن الخيرات وعن الشرور"(12).

أيا ما كان الأمر فإن الرواقيين ما فتئوا يؤكدون على الطابع النسقي لمذهبهم الفلسفي ؛ فهم أول من استعمل كلمة *نســـق* (Systema)، وكـــان ذلك في معنى **نسق العالم**، وأيضا في معنى **النسق العقلي**، باعتبار أن العقل جملة من المفاهيم والتصورات المترابطة المتناسقة.

ويبرز الطابع النسقي للفلسفة الرواقية من خـــلال شـــكلين اثنيـــن: فالنسق عندهم يعبر من جهة عن **السياق المنهجي**، كما يعبر من جهة أخرى عن **الكلية العضوية** التي تمسك على شيء ما وحدته(13).

فمن المنظور الأول يعبر النسق، بوصفه سياقا منهجيا، عن نظـــام العلل العقلية المحددة للطرح الفلسفي الصارم. فالأفكار ليست منفصلة بعضها عن بعض، بل هي مترابطة متسلسلة بحيث تأتي كل واحـــدة منـــها تابعـــة بالضرورة لما سبقها، وممهدة بنفس الضرورة لما يتلوها. فإذا اعتبرنا مثـــلا المنطق الرواقي، وجدناه خاضعا لهذا النوع من النسقية التي تجعل نظريـــة

(11) هي الأكادمية التي أسسها **أرسيزيلاس** (Arcésilas) المنشق عن الأكادمية الأفلاطونية.

(12) عن عثمان أمين ، نفس المصدر، ص 87 .

(13) راجع في هذا الصدد تحليلات فكتور غولدشميت العميقة، ضمن كتابه عن **النسق الرواقي وفكرة الزمن**، الطبعة الفرنسية عن دار فران للنشر، باريس 1953، ص.61 وما يليها.

الإحساس والتمثل تتبوأ مكان الصدارة، لأنها ضرورية لفهم النظريتين اللاحقتين، نظرية التسليم والتصديق ونظرية الإحاطة.

وإذا كان النسق بالمعنى الأول يعبر عن التقدم والتطور وعن التدرج في الإنجاز والاكتمال، فإن النسق بالمعنى الثاني يعبر عن التمام والكمال، أي عن الوحدة التامة التي لا تحتاج إلى شيء آخر غير مكوناتها المتماسكة والمحددة لبعضها البعض. ومعنى ذلك أن نظام العلل العقلية يؤول في نهاية الأمر إلى انبجاس اللوغوس الكلي في قالب الحكمة التامة التي تبقى من سمات الفيلسوف الحق.

وانطلاقا من هذا الاعتبار فلئن وجد اختلاف حول ترتيب أقسام الفلسفة وحول النظام البيداغوجي الذي ينبغي توخيه أثناء تلقين المبادئ الرواقية للناشئة، فإن جميع الرواقيين يتفقون (ما عدا *أرسطون* Ariston المنشق) على أن الحكيم هو ذلك من يملك، معا ودونما فصل أو تمييز، معرفة تامة بالمنطق والطبيعة والأخلاق على حد السواء. فالفلسفة كل واحد لا انفصام فيه ولا تصدع ، ولا يوجد أي ترتيب تفاضلي بين أقسامها. ولن نحيد عن الصواب إذا اعتبرنا أن نسقية المذهب الرواقي إنما تظهر في *الاتساق والانسجام* أكثر منها في *التتالي والتسلسل واللزوم*. فعلى الرغم من قيام الخطاب الرواقي على جملة من البراهين الصارمة المحكمة التركيب، إلا أنه ليس خطابا *أرشتكتونيا* (حيث يتضمن كل قسم قسما آخر لا يتضمنه بدوره) بقدر ما أنه خطاب عضوي يقوم على ضرب من الاقتضاء أو التضمن المتبادل. ففي مجال الأخلاق مثلا تبدو الفضائل كلها متضامنة متضمنة بعضها لبعض، فما أن يفوز الحكيم بإحداها حتى يفوز لتوه بالأخرى، نظرا إلى ما يوجد بينها جميعا من *اقتضاء متبادل* وباعتبار الوسائط (أي الخصائص والصفات المشتركة بينها) التي تربط بينها وتسمح بالانتقال من بعضها إلى الآخر.

وعلى هذا فقد يبدو من الشطط أن نعرض المذهب الرواقي بدءا بأحد أقسامه دون الآخر، إلا أن الضرورة التعليمية تغفر لنا ذلك. ولذا فإننا سنتطرق بادئ الأمر إلى نظرية المعرفة الرواقية، تقصيا لقدرات الفهم الإنساني، وسنتناول بالدرس في فصل ثان المبحثين الطبيعي والأخلاقي، باعتبار أولهما متضمنا بالضرورة للثاني، وسنخصص الفصل الثالث لاستنباط الحكمة الرواقية بوصفها حكمة عملية قبل كل شيء.

الفصل الأول

نظرية المعرفة

لا يعدو المنطق الرواقي أن يكون، في نظر الكثيرين، غير تكرار عقيم ممل لمنطق أرسطو، ولم تنجح جهود فلاسفة الرواق إلا في تعويض المصطلح الأرسطي القديم بمصطلح جديد لا يفوقه دقة وصرامة. وعلى الرغم من وجوب الاعتراف بقيمة أعمال *برانتل وتسلر* إذ أسهما أكثر من غيرهما في ترسيخ هذه الفكرة لدى عامة الدارسين، إلا أننا نريد الإسهام بدورنا في رد الاعتبار إلى هذا المنطق، على ضوء محاولات *فكتور بروشار* و*أنطوانيت فيريو ريمون ويان لوكاسييفتش* وغيرهم(1).

ولعل تحديد المنزلة التي يحتلها المنطق في النسق الرواقي هو أول ما سيطلعنا علي ما يميزه عن المنطق الأرسطي، باعتبار أن المنطق يبقى عند مؤلف **الأرغنون** مجرد آلة و ذريعة، بينما يرفض الرواقيون فصله عن الفلسفة بوصفها كلا عضويا متماسكا. أما السؤال الذي انطلق منه أهل الرواق في جدالهم مع المشائين فهو الآتي: ما الذي يجعل علما ما أو فنا ما آلة لغيره من العلوم أو الفنون ؟ أي متى يجوز القول إن علما أو فنا ما هو آلة وذريعة بالنسبة إلى علم أو فن آخر ؟ وكان جوابهم أن ذلك متوقف فقط على استقلالية هذا الفن أو العلم عن غيره من العلوم أو الفنون. ففن الحدادة مثلا هو آلة فن العمارة، لأنه مستقل عنه تماما ويمكنه أن يوجد حتى لو لم يوجد فن العمارة إطلاقا.

---

(1) لمزيد التدقيق، راجع فكتور بروشار، الذي يذكرهم جميعا في الفصل الحادي عشر من كتابه القيم دراسات في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة.

(Victor Brochard, **Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne**, chap. 11 et 12: *La logique des stoïciens*)

وعلاوة على هذا فليس فـن العمارة وحده الذي يحتاج إلى فن الحدادة، بـل هناك فنون أخرى كثيرة بحاجة الى هذا الفـن (مثـلا صناعـة الأسـلحة والعجلات الحديدية). فالحدادة إذن هي آلـة بالنسبة الى هـذه الفنـون جميعا، لأنـها مستقلة عنها و**قائمة بذاتها**. أما الفن الذي يكون خادما لغـيره من الفنون، غير مستقل عنها وغير قائم بذاته، فهو لا يقال آلة لها وذريعـة. ففـن الجراحة مثلا ليس آلـة لفـن الطب، لأن الطـب وحـده فـي حاجة إليه ولأن الجراحة جزء من الطب عموما. وكذا الشأن بالنسـبة إلـى المنطق إذ لا يستخدم في غير الفلسفة ولا يحـق اعتباره مجرد آلـة لـها وذريعة. وفضلا عن ذلك فللمنطق موضوعه الخاص ومادته الخاصة ضمـن النسق الرواقي، وهما يختلفان عن موضوع ومادة علمي الطبيعة والأخـلاق. فموضوع المنطق هو الحق والباطل، ومادته الاستدلال والبرهان. وبالتـالي فهو جزء من الفلسفة وليس مجرد آلة لها، حتى لو كان دون علمي الطبيعـة والأخلاق بوصفه يقود إليهما ويهيـىء العقول لاستيعابهما(2). وفي هـذا المضمار، لعل المصطلح الرئيسي الذي أسهم الرواقيون أكثر من غـيرهم في تكريسه هو مصطلح **اللـوغـوس** (Logos)، أي العقل، واللـغة، والخطاب، والحساب. وأهـم ما يميـز اللـوغـوس الرواقـي هـو أنـه صفة من صفات الإنسان ومبدأ منظـم للكون على حـد سـواء. بيد أن اللـوغـوس ليس شيئا من تحصيل الحـاصل لـدى الإنسـان، وإنـما يكون تحقـقه على مراحل. لذلك كان لا بـد للرواقيين أن يبدأوا بالبحث أولا عن **معيار الحقيقة وأصل المعرفة الصحيحة**، وأن يجدوا ذلـك في **الإحساس**، إذ "لا شيء يوجد في العقل مـا لـم يسـبق وجـوده فـي الحـواس". ولمـا كانت المعرفة الحسيـة هـي إدراك للجزئيـات، لا

---

(2) لنتذكر بعض الاستعارات التي عمد إليها الرواقيون في تعريفهم للفلسفة، إذ شبهوها ببستان سياجه علـم المنطق، وأشجاره علم الطبيعة، وفواكهه علم الأخلاق، أو بمدينة محصنة ترمز حصونها إلى المنطـق، ويرمـز أهاليها إلى الطبيعيات، ودستورها إلى الأخلاقيات.

للكلـيات، فإن الأفكار العامة والكلـية تنشأ وتتكون انطلاقا من المدركـات الحسـية الجزئية. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الرواقيين حسـيـون واسميـون في ذات الوقت، باعتبار أن المعرفة تبدأ في رأيهم بالإحسـاس، ونظرا إلى أن الكلـيات لا تعدو أن تكون إلا أسماء ولا وجود لها في الواقع الخارجي اطلاقا.

تبدأ المعرفة إذن، في نظر الرواقيين، بما أطلقوا عليه اسم **الفنطازيا** (Phantasia)، والمقصود بها تلك الصورة الحاصلة في الذهن عن موجـود حقيقي قائم في الخارج، أي ذلك الأثر الذي يطبعه في النـفس وجُود شـيء خارجي. ويجدر هنا ألا نخلط بين تصورات أو تمثـلات الخيال التي هـي من نسيج الخيال وحده، وبين الفنطازيا التي تشير في نفس الوقت إلى ذاتـها وإلى الموضوع الذي أثارها وأنتجها؛ إذ عندما تكـون الفنطازيـا صـورة مطابقة تماما للموضوع الذي استثارها وأنتجها فهي تكون حينئـذ **تصـورا محيطا** (Phantasia katalêptikê)، ولكنـها لا تصبح كذلك إلا بشـرط أن يحصل **التصديـق** (Synkatathesis)؛ وعندما يصبح للتصور المحيط مـن الشدة والقوة ما يجعله لا يتزعزع، فهو يستحيل آنذاك الى **علم** يقيني قـابل للتوصيل بفضل الجدل، وهو أحد قسمي علم المنطـق، باعتبـار أن قسـمه الآخر هو الخطابة، أي فـن الحديث الجميل المستساغ الذي يؤثـر فـي الجمهور ويرغمه على التصديق. ولا شـك أن الجدل أهـم من الخطابة في نظر الفيلسوف الرواقي، إذ يقوم على فن الحوار و يرنو إلى التمييز بيـن الحق والباطل، فضلا عن توغله في بحث اللغة الإنسانية بأبعادها المختلفـة. وفي هذا السياق، لقد ميـز الرواقيون بين الدال، وهو شيء مادي جسماني (إنـه "هواء مقروع")، والمدلول الذي أطلقـوا عليـه اسـم **اللـكتـون** (Lekton)، وهو المعنى الذي ندركه، بينما لا يدركه الأجنبي الذي لا يتكلـم لغتـنا، رغم أنـه يسمع مثلنا نفس الصوت المنطوق. وميـز فلاسـفة الرواق أيضا بين **المدلولات الناقصة** إذ تتألف إما من حامل أو من محمـول،

والمدلولات **الكاملة** التي تتألف من حامل ومحمول معا، فتكون القضية في هذه الحالة **قضية تقريرية**، أي أنها تفترض الصدق أو الكذب اللذين لا ينطبقان مثلا على **السؤال والأمر والطلب**. وأول ما يميز القضية الرواقية عن القضية الأرسطية هو أن هذه الأخيرة قضية كلية، بينما يبقى الحامل في القضية الرواقية شخصا يشار إليه بطرق مختلفة، كأن يشار إليه بطريقة محصورة مثل قولنا: "هذا "، أو بطريقة مهملة مثل قولنا: "بعض"، أو بطريقة شبه محصورة كقولنا: " سقراط ". ويمكن حصر الفوارق بين منطق القضايا الرواقي ومنطق القضايا الأرسطي في نقطتين رئيسيتين هما: **أولا** أن القضية الأرسطية تعبر عن واقع كلي (فهي إذن قضية كلية)، بينما تظل القضية الرواقية جزئية وشخصية؛ **وثانيا** أن القضية الأرسطية تقوم على تضمين المحمول في الحامل أو الحامل في المحمول، في حين أن القضية الرواقية تعبر دائما عن فعل أو حدث ما (كقولنا: "سقراط يمشي"، "المطر ينزل"، الخ).

وبناء على هذه الاعتبارات أسس الرواقيون نظريتهم في البرهان والاستدلال، وحددوا بوضوح شروط الصدق والصحة التي تخضع لها جميع القضايا، فميزوا بين خمسة أنواع من الأقيسة المنطقية، وهي دائما أقيسة مركبة شرطية متصلة أو منفصلة. وعلى ذلك فإن نظرية القياس تحيلنا على نماذج أولية في شكل قضايا مركبة تربط بين حدثين أو أكثر يعبر عن كل واحد بقضية حملية، كأن يعبر مثلا، عند معاينة "الشمس الطالعة" و"النهار الموجود"، عن النسبة الرابطة بين هاتين القضيتين الحمليتين بقضية مركبة شرطية تقرر أنه "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" (إذا أ فإذن **ب**). يوجد إذن خمسة أنواع من الأقيسة المنطقية، وتختلف هذه الأقيسة بعضها عن بعض باختلاف مقدماتها الكبرى التي تكون:

1 – إمـــا شرطية متصلة (مثلا: "إذا غابت الشمس فقد جاء الليل؛ وقد غابت الشمس؛ إذن فقد جاء الليل").

2 – أو شرطية منفصلة مانعة للجمع (مثلا: "إمـــا أن يكون سقراط حـــاضرا وإمـــا أن يكون غائبا؛ والحال أن سقراط حاضر؛ إذن ليس سقراط غائبا").

3 – أو فيها تقابل بالتضـــاد أو بالتناقض (مثلا: "ليس صحيحـــا أن يكـــون أفلاطون قد مات وأن يكون حيـــا؛ ولكن أفلاطون قد مـــات؛ إذن فليـــس أفلاطون حيـــا").

4 – أو أنـــها تعبـــر عن علاقة سببية (مثلا: "من حيث أن الشمس طالعـــة فالنـــهار موجود؛ ولكنـــها ليست طالعة؛ إذن فالنـــهار غير موجود").

5 – أو أنـــها تعبـــر عن مفاضلة (مثلا: "كلما كان النـــور أكثر كان الظلام أقل؛ ولكن الظلام هنا أكثر؛ إذن فالنـــور هنا أقل").

ولمزيد تدقيق منطق القضايا لدى الرواقيين، لا بد من التذكير بأنـــه منطق إسمي وبأن قضاياه جزئية، مما يجعل البون شاسعا بينه وبين منطـــق أرسطو. فالإجماع حاصل على أن الأفكار العامة والمعاني الكلـــية لا تعـــدو أن تكون في نظر فلاسفة الرواق غير ألفاظ وأسماء، وهم في ذلك قد بقـــوا أوفياء لتعاليم **أنتستان الكلبي**. فلا وجود إذن لغير الأفراد والأشخاص فـــي الطبيعة، بل إن الرواقيين، شأنهم في ذلك شأن الأبيقوريين، لا يعـــترفون إلا بوجود "أصوات" أو "موجات صوتية" (Flatus vocis) كما سيقول اسميـــو القرون الوسطى(3).

ليس من شك إذن أن المنطق الرواقي منطق اسمي، وهو من هـــذا المنظور مباين تماما لمنطق أرسطو. فلقد أفضت النـــزعة الاسميـــة لـــدى

(3) يبقى الفرق بين فلاسفة الحديقة وفلاسفة الرواق في أن الأولين لا يعترفون إلا بوجود الكائنات الطبيعيـــة التي لها وجود فيزيائي محسوس (باستثناء الخلاء إذ هو غير جسماني وغير محسوس)، بينما يرى الرواقيون أنـــه يوجد بين الموضوع الحقيقي الموجود في الطبيعة وجودا فيزيائيا جسمانيا، وبين الصـــوت الـــذي يشـــير إلى الموضوع أو الجسم الطبيعي، شيء ثالث هو المدلول أو **اللكتون**.

الـــــرواقيين إلى رفــض التــقــســيـــم الأرســطي للموجــودات إلـــى أجــنـــاس وأنواع،

بمعنى أنه لا وجود في الطبيعة للأجناس والأنواع والفئات وإنما الأشـــخاص فقط هم الذين يتمتـــعون بوجود طبيعي حقيقي. وبناء على ذلك كان مفـــهوما الماهية والصورة لدى الرواقيين على غير ما رآه أرســطو والمشـــــاؤون. فالماهية عند أرسطو هي ما يوحــد بين الأشخاص، والصــــورة هـــي مـــا يمـــيـــز بعضهم عن بعض، في حين أن الرواقيين يرفضون القول بوجـــود ماهية مشتركة موحدة بين الأشخاص، إذ أن ما يحدد الطبيعة الخاصة لكـــل شخص ليس عنصرا مشتركا بينه و بين مجموعة من الأشخاص المنتميـــن إلى نفس النـــوع أو الجنس، بل هو، على العكس من ذلك، خاصية فرديـــة شخصية عينية ؛ أي أن ما يحدد طبيعة الشخص إنـــما هو شيء جســـماني مادي، وينضاف هذا الشيء الجســـماني المميـــز للشـــخص إلـــى المـــادة اللامتشكـــلة التي هي ماهيته. يوجد إذن شخصان في كل شخص؛ أومادتـــان في كل شخص؛ ولذا فقد يوجد تشابه بين شخصين اثنين، لكن لا يوجـــد أي تمـــاه بينهما.

صفوة القول إذن أنـــه لا وجود لسوى الأشخاص، وكما قال *فكتــور بروشار*(4)، لعل المعضلة التي تعترضنا دائما في المقابلة المطروحـــة بيـــن القضيـــتين الأساسيتين لفلسفة أرسطو: "ليس من علم إلا بما هـــو كلـــــي"، و"الشخص وحده يوجد حقا"، إنـــما تجاوزها فلاسفة الرواق بكـــل بســـاطة وبغاية السهولة: فهم قد ألغوا فقط القضيـــة الأولى، واحتفظوا بالثانية.

فالرواقيون يتـــفقون إذن مع أرسطو في اعتبارهم أنـــه لا وجـــود لسوى الأشخاص، إلا أنـــهم يبتعدون عنه في مجال المنطق: إذ لمـــا كان لا يوجد في الطبيعة غير الأشخاص، فإن العلم، ولا سيـــما علـــم المنطـــق، لا

---

(4) راجع الفصل الحادي عشر من كتابه المذكور أعلاه.

يكون إلا بالأشخاص(5). هذه النزعة الاسمية التي جعلت الرواقيين يرفضون استخدام المعاني و التصورات الكلية التي لا تشير في نظرهم إلى أي شيء، إنما هي تنسحب عندهم على **منطق القضايا**، باعتبار أن الأفراد و الأشخاص هم وحدهم حقيقيون وواقعيون، وبالتالي ينبغي على القضية أن تعبر عن الواقع والحقيقة. فالقضية لم تعد إذن مجرد تعبير عن علاقة التناسب أو عدم التناسب بين فكرتين اثنتين، أو بين شخص وفكرة، بل القضية، ولا سيما القضية الشرطية، تعبر بكل وضوح عن حدث ما أو واقع شخصي ما، فتقول مثلا: "إذا كان لهذا الشخص المخصوص بالذات هذه الصفة بالذات، كانت له تلك الصفة الأخرى بالذات"، أو "إذا حدث أمر ما، حدث أمر آخر في نفس الوقت".

أول ما يمكن استنتاجه هو أن المنطق الرواقي لا يعبأ بمسألة الكم في القضايا، لأن الأمر لم يعد يتعلق بأجناس تحتوي على أنواع، أو بتصورات تحصرها فصول نوعية، بل يقام الاستدلال على الأفراد والأشخاص لا غير، أو على كيفيات وصفات تربط بينها قوانين محددة. فمثلا إذا كانت لسقراط **الصفات** التي تتضمنها كلمة **إنسان**، فلا بد أن تكون له الصفة التي تتضمنها كلمة **فان**. وعلى هذا يبدو أن الرواقيين قد نبذوا الأشكال والأنماط القياسية وراهنوا، كما قال *فكتور بروشار*، "على تأسيس منطق بدون *باروكو* ولا *برالبتون*"(6). وإذا كان *جالينوس* قد عاب على *كريزيبوس* أنه لم يعر أي اهتمام لأشكال القياس وأنماطه، فللواقع أن الفيلسوف الرواقي لم يرم ذلك عن قصد، إذ لا يعدو أن يكون التقسيم والتصنيف والاختزال (وهي عمليات سيطورها فلاسفة القرون الوسطى)

(5) انطلاقا من هذه الاعتبارات ، سيكون التعريف أو الحد عند فلاسفة الرواق على خلاف التعريف الأرسطي الذي يقوم على تحديد الجنس القريب والفصل النوعي، بينما يكون التعريف، في نظر *كريزيبوس* مثلا، بتعداد الخصائص المميزة للفرد والفصول والفوارق التي تجعله يختلف عن أفراد آخرين.

(6) "Les stoïciens ont tenu cette gageure de constituer toute une logique sans *Baroco* ni *Baralipton*" (V. Brochard, o.c., p. 225).

غير تلاعب بالأفكار وغير تمحك وتحذلق لا طائل من ورائهما. ومع ذلك فإنه لم يفت *كريزيبوس* أنه لا يمكن الاستغناء تماما عن القياس المنطقي، مما حدا به إلى رد جميع الأقيسة الممكنة إلى جملة من الأقيسة الشرطية لا يفوق عددها الخمسة؛ مع الإشارة إلى أن الأمر لا يتعلق في هذه الأقيسة بالربط بين المفاهيم والتصورات بقدر ما يتعلق بنظام تعاقب الأشياء وتتالي أحداث جزئية عينية.

وبهذه الصورة أمكن للرواقيين تجنب إشكال طالما حير المناطقة في كل العصور، إلا أنهم وقعوا في إشكال آخر لا يقل عنه إحراجا. يتعلق الإشكال الذي تجنبوه بمعرفة ما إذا كان ينبغي تفسير القياس بالاعتماد على **المفهوم** أم على **الماصدق**، أي: هل يجب القول إن الصفة موجودة ضمنيا في الحامل أم أن الحامل موجود ضمنيا في صنف الموجودات التي تمثلها الصفة؟ كان جواب *زينون* و*كريزيبوس* بنفي كلتا الحالتين، نظرا إلى كون الاستدلال، كما سبق القول، لا يهم الأجناس والأنواع والأصناف والفئات، وإنما الأفراد والأشخاص والموجودات العينية.

أما الإشكال الذي لا مندوحة عنه والذي لم يجد أهل الرواق بدا من طرحه فهو: على أي مبدإ يقوم البرهان القياسي؟ لا يمكن أن يكون ذلك على مبدإ تضمن الحدود والتصورات بعضها لبعض (فهم قد رفضوا ذلك مسبقا، أي أنهم رفضوا أن تتألف القضايا من تصورات ومعاني كلية وعامة)؛ ولا يمكن أن يكون أيضا على مبدإ تناسب هذه الحدود والتصورات (المرفوضة مبدئيا) وتوافقها.

للبحث عن الحل، لا بد من الرجوع إلى ذلك المبدإ العام الذي يتأسس عليه المنطق الرواقي، وهو: "كلما كان لشيء من الأشياء صفة أو مجموعة من الصفات، كانت له أيضا الصفة أو الصفات التي تقترن عادة بالصفات الأولى وتلازمها". ففي حين كان أرسطو يتحدث عن كائنات

جوهرية وعن ماهيات أزلية ثابتة، كان حديث الرواقيين يدور حول علاقات التعاقب والتتالي للظواهر والموجودات. وبعبارة أدق، إن فكرة **القانون** قد عوضت عند الرواقيين فكرة **الماهية** الأرسطية، بمعنى أن المنطق الرواقي قد استبعد تلك الكائنات الجوهرية وتلك الماهيات الأزلية التي كان أرسطو يفسر بها تنوع الوجود، وعوضها بفكرة **القانون** وفكرة **النظام** الثابت لتعاقب الأحداث في الطبيعة. فإذا كان المنطق الأرسطي يقوم على فكرتي الكلي و الماهية (أو على فكرة الماهية الكلية)، فإن المنطق الرواقي يقوم على فكرتي الضرورة والقانون (أو على فكرة القانون الضروري). وليس من المجازفة أن نعوض، من منظور رواقي، الجملة المشائية القائلة: "لا علم إلا بالكليات"، بالقاعدة التي تقول :"لا علم إلا بالضروريات". بقي أن نتساءل مع ذلك عما يبرر فكرة الضرورة لدى الرواقيين، سيما أنه لا توجد نصوص كافية لتوضح لنا المسألة. ولعل الرجوع إلى ما قاله فلاسفة الرواق عن القضية الشرطية يساعدنا على الإجابة عن الأسئلة التالية: متى وكيف توجد علاقة ضرورية بين المقدم والتالي في القضية الشرطية؟ وما هو معيار صحة القضية الشرطية ومعيار صدقها الضروري؟

قد يعثر الباحث في المقاطع والشذرات المتبقية من نصوص الرواقيين الأوائل على محاولات للإجابة، أولها محاولة *فيلون* الذي يرى أن الشرط الضروري والكافي لصدق القضية الشرطية هو "ألا تبدأ أبدا بقول **صادق** و تنتهي بقول **كاذب**". ولقد استعرض *فيلون* أربع حالات ترد إليها جميع القضايا الشرطية وتسمح لنا بتمييز صادقها من كاذبها، وهي كالآتي:

1 – تكون القضية **صادقة** إذا بدأت بقول صادق وانتهت بقول صادق (مثلا: "إذا كان النهار موجودا فالنور موجود").

2 – وتكون **صادقة** إذا بدأت بالكذب وانتهت بالكذب (مثلا: "إذا كانت الأرض تطير فهي تملك أجنحة ").

3 – وتكون **صادقة** إذا بدأت بالكذب وانتهت بالصدق (مثلا: "إذا كانت الأرض تطير فهي موجودة ").

4 – وتكون أخيرا كاذبة إذا بدأت بالصدق وانتهت بالكذب (مثلا: "إذا كان النهار موجودا فالظلام موجود").

أما المحاولة الثانية فهي التي قدمها *ديودور* فبين عدم كفاية معيار *فيلون* وضعفه. وفعلا، لقد خلط *فيلون* بين الحقيقة الواقعية والحقيقة المنطقية، أي بين الحقيقة كما تتجلى في الواقع الخارجي والحقيقة التي تتجلى في العلاقة المنطقية التي تربط بين القضايا أو بين المقدم والتالي داخل القضية الواحدة. وكان على *فيلون* أن يفهم أن الواقع أغزر من أن يحصر في علاقات ضيقة محدودة، و أنه يبقى غنيا بالممكنات اللامتناهية. فالقضية التي تبدأ مثلا بالصدق وتنتهي بالصدق، مثل قولنا: "إذا كان النهار موجودا فأنا أتحدث"، إنما هي قضية صادقة فقط عندما أتحدث وطالما أنني أتحدث، بمعنى أنها تكون كاذبة في أوقات أخرى لا أكون فيها متحدثا. لذلك أدخل *ديودور* بعض التعديل على قاعدة *فيلون* القائلة: "القضية الصحيحة لا تبدأ أبدا بالصدق لتنتهي بالكذب"، وأضفى عليها بعدا زمانيا بقوله: "القضية الصحيحة **لا تبدأ أبدا، ولا يمكنها** أن تبدأ أبدا، **ولم يكن بالإمكان** أن تبدأ أبدا بالصدق لتنتهي بالكذب". وعليه يبدو أن الأمر لم يعد يتعلق هنا بانسجام الأفكار أو عدم انسجامها داخل عقلنا، وإنما بانسجام الأشياء أو عدم انسجامها في الواقع الخارجي.

ونجد محاولة ثالثة أعمق من السابقتين عند *كريزيبوس* الذي لا يشك في أن "القضية الصحيحة الصادقة هي التي يكون فيها التالي موجودا ضمن المقدم". لكن يبقى من حقنا التساؤل عن كيفية إدراك التالي في المقدم. ولن يتردد *كريزيبوس* في الإجابة بأن ذلك يتحقق عندما يكون التالي **مماهيا** للمقدم، أو عندما تعلمنا التجربة تضمن المقدم للتالي. فقولنا مثلا: "إذا وجدت ندبة فقد سبقها جرح"، إنما هو قول صحيح،

باعتبار أن الندبة تفترض ضمنيا وجود الجرح: إن الندبة **تدل** على الجرح، بل هي **علامته**. وهنا نكون قد تلفظنا بعبارة عزيزة على الرواقيين، لأن نظرية العلامة، كما قال *فكتور بروشار*(7)، هي القلب النابض للنسق الرواقي، بل إن المنطق الرواقي برمته هو منطق دلالات وعلامات. إن نظرية العلامة تسبق منطقيا نظرية الاستدلال والبرهان لدى الرواقيين، ولعل ما تحظى به من منزلة في مذهبهم هو ما جعلها عرضة لتهجم الشكاك الذين أدركوا أن القضاء عليها يساوي القضاء على المذهب برمته.

وقد أثبت تلاميذ *زينون* وجود علاقة ضرورية تربط بين الدال والمدلول، باعتبار أن الدال، بطبعه الخاص، يوحي بالمدلول ويعبر عنه؛ بل إن العلاقة بين الدال والمدلول لها من الشدة والمتانة بحيث إذا غاب الأول غاب الثاني بالضرورة. بيد أننا لم نفهم بعد كيف يتم إدراك هذه العلاقة الوثيقة بين الدال والمدلول: فهل يكون ذلك عن طريق الإحساس؟

على الرغم من النزعة الحسوية التي ألفناها لدى أهل الرواق، فهؤلاء يرفضون أن تكون الحواس وحدها كافية لإدراك الضرورة المؤلفة بين الدال والمدلول، وبالتالي فهم يرون أن الدال يتضمن ضربا من المعقولية تجعلنا ندرك ضرورة العلاقة المؤلفة بينه وبين المدلول. وفي هذا السياق، ميز الرواقيون بين **علامة التذكر وعلامة الكشف والإشارة**. فالأولى تقوم على التجربة الحسية، والأمثلة خير دليل على ذلك، كقولنا: "الإرضاع علامة على الإنجاب"، و"الندبة علامة على الجرح"، و"الدخان علامة على النار". أما علامة الكشف أو الإشارة، فهي تكشف عن شيء لا تدركه الحواس، كقولنا: "إن العرق يشير إلى المسام الخفية في الجلد".

وعلى الرغم من هذا التمييز، يمكن القول بأن دلالة الإشارة مستقلة تماما عن التجربة الحسية ومماثلاتها، نظرا إلى أن فكرة القبلي، كما لاحظ

(7) نفس المرجع، صفحة 231.

فكتور بروشار بحق، هي فكرة غريبة تماما عن الفكر الرواقي القديم. وفضلا عن ذلك فإن الرواقيين، في أثناء حديثهم عن الضرورة، لا يخشون الاستدلال بالحس المشترك الذي يقوم على تكديس التجارب الحسية الشائعة وعلى نوع من البديهيات التجريبية التي أثبتتها وأقرتها العادة والسنة والإجماع. فالتجارب الشائعة السابقة هي ما يجعلنا نصدق بالتجربة الحاضرة، ولا يمكن إنكار ما تدلي به التجربة الحاضرة دون أن نضع موضع الشك جميع الحقائق البديهية المكتسبة في القديم، و بالتالي دون أن نضع أنفسنا في موضع من أصبح يتعذر عليه الكلام والتفكير، وبعبارة أخرى دون أن نسقط في نزعة شكية لا مفر منها. وعلى هذا الاعتبار، يبدو أن البحث في نظرية العلامة أو الدلالة قد أفضى بفلاسفة الرواق إلى تأسيس فكرة الضرورة على التجربة الحسية، الأمر الذي جعل هذه النظرية الفذة والشاذة عصر ذاك عرضة للنقد الشديد من قبل مختلف المذاهب الفلسفية. ومع هذا، فإن الرواقيين، على ما يبدو، لم يقدموا جوابا واضحا عن السؤال المطروح آنفا: كيف تتسرب الضرورة إلى الأحكام الشرطية وداخل العلاقات الدلالية ؟

لعل فلاسفة الرواق لم يطرحوا على أنفسهم مثل هذا السؤال على نحو طرحنا له اليوم، لأن الحكمة عندهم، والحكمة القديمة بوجه عام، لا تميز بين أقسام الفلسفة ومجالات الفكر مثلما نميز، و لا تفصل بين الذات والموضوع مثلما نفصل؛ أي أن الرواقيين قد كانوا، في إطار ميتافيزيقاهم وحدودها، يرون العقل والمعقولية في أفعال الإنسان وفي قوانين الطبيعة على حد سواء، باعتبار أن قوانين الطبيعة إنما تعبر عن اللوغوس أو العقل الكامل التام، بحيث لا يعدو أن يكون إدراك هذه القوانين غير إدراك العقل لذاته متجليا في الطبيعة، ولا تعدو أن تكون معطيات التجربة والحس غير المناسبات التي يمارس العقل من خلالها معقوليته.

الفصل الثاني

الطــبــيــعــيــات والأخـــلاق

ليست مراتب المعرفة (التصوّر، فالتّصديق المولّد للتصوّر المحيط، فالعلم) إلاّ **جهودا متتالية** تبذلها النّفس مرتقية من مستوى الإحساس إلى مرتبة اليقين، وليس الارتقاء في المعرفة إلاّ ذلك **اليقين المتدرّج** الذي كان *زينون* يرمز إليه بالإشارة إلى يده، باسطا كفّه قائلا: هُوذَا التصوّر، ثمّ قابضا أصابعه قائلا: هوذا التّصديق، ثمّ مطبقا كفّه قائلا: هوذا الفهم والإحاطة، وأخيرا ضاغطا يده بشدّة مصدعا : هوذا العلم الذي يختصّ به الحكيم.

ونستنتج من خلال هذه الصّورة ما تمتاز به المعرفة من طابع ديناميّ نشيط يجعلها تندرج ضمن دينامية كونية سارية في جميع الوجود. وبعبارة أخرى فإنّ فعل المعرفة ليس مجرّد تقبّل سلبي لما يَرِدُ على الذات العارفة من الخارج، بقدر ما هو نشاط مطابق للمبدإ الفاعل النشيط الساري في الكون. ويمكن حصر الطبيعيات الرّواقية في بحث هذا المبدإ الفاعل الذي لا يعدو أن يكون إلاّ الإله أو اللّوغوس الكوني المحايث للعالم المادّي، منتج الأشياء وواهب صورها(1).

لا تنفصل إذن نظرية الرواقيين في المعرفة عن مبحثهم الطبيعي، ولا عن مبحثهم الأخلاقي، باعتبار أنّ ما يدعو إليه *زينون* من وجوب العيش وفق الطبيعة إن هو إلاّ التشبّه بها والنّسج على منوالها.

ولا يجب أن يُفهم ذلك على أنّه مجرّد استخلاص للمبادئ والقوانين الطبيعية التي يبقى على المرء، في مرحلة لاحقة، أن يمتثل لها أو يحيد

---

(1) انظر ديوجان اللايرسي، مشاهير الفلاسفة، سِيَرهم ومذاهبهم وحِكمهم، الباب السابع، الفقرتان 134 و139.

عنها. فالأمر يختلف هنا عمّا نجده في الفلسفة الأفلاطونية حيث يبقى سلوك الفرد متوقّفا على المعرفة السابقة للمثل النّموذجية.

وفعلا فإنّ الطبيعة، موضوع تأمّل الفيلسوف الرّواقي، تخضع لقوانين القدر المحتوم، وبالتالي فإنّ التوغّل في دراستها لا يحقّق له المعرفة بما يجب عليه أن يفعل، بل يُطلعه فقط على ما تفعله وما يحدث فيها لا غير.

ولمّا كان كلّ ما يحدث فيها إنّما يحدث ضرورةً، وفق قوانين ثابتة لا تتخلّف، كانت صلة الإنسان الوحيدة بالطبيعة تتمثّل في محاكاته لها، ولا تعدو أن تكون هذه المحاكاة إلاّ الخضوع لنواميسها والرّضى بما تجري عليه. ولعلّ الفرق الوحيد الذي يميّز الفيلسوف عن الجاهل هو أنّ الجاهل "ينقاد للقدر المحتوم قسرًا "، بينما الفيلسوف "ينقاد له طوعًا ". وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ ما ينبغي أن يريده المرء هو ما يحدث حقًّا؛ أي أنّه يجب، كما قال *ابكتيتوس*، "أن نرغب في الأمور على نحو حدوثها فعلاً "[2].

تقتضي إذن الأخلاقيات الرّواقية الإحاطة بظواهر الطبيعة وتقصّي كيانها المادي. فما هي طبيعة هذا الكيان وكيف أمكن لـ*زينون* وأتباعه أن ينطلقوا منه لتأسيس مذهبهم الأخلاقي ؟

لا وجود، في نظر الرّواقية، إلاّ للكيان الجسماني، وكلّ ما يوجد حقًّا، أي كلّ ما يفعل وينفعل وكلّ ما يؤثّر في غيره ويتأثّر به إنّما هو كائن جسماني. ولا تخرج عن هذا النطاق الأنفس والآلهة وحتّى الفضائل: فالنّفس جسمٌ، ما دامت تحرّك الجسم وتؤثّر فيه، وما دامت تتأثّر به وبالأجسام الخارجية؛ والإله جسمٌ، إذ لو كان لاجسمانيّا لما استطاع أن يؤثّر في جميع الأجسام المؤلّفة للعالم المادّي؛ وخاصّيات الأجسام وصفاتها (كاللّون والرّائحة والطّعم والشكل) أجسامٌ، وإلاّ ما حصل إدراكها بواسطة الحواسّ؛ والصفات الأخلاقية أجسامٌ أيضا، لقيامها على انفعالات جسمانية و لما تتركه

(2) أبكتيتوس، الخواطر، الفقرة 8

من أثر في النّفوس، "فالغضب والحبّ والحزن وغيرها من أهــواء النّفــس أجسامٌ، كما قال *سنيكا*، وما أظنّ أحدا يرتاب في ذلك. وإذا كان عندك أدنــى ريب فيه فانظر كيف تتغيّر وجوهنا بتأثير انفعالاتنا وأهوائنا. أفتظنّ أنّ مثـل هذه الآثار ترتسم على الوجوه لسبب غير مادّي؟"(3)؛ وحتّى الحكمة جســمٌ، في رأي أهل الرّواق، وفي هذا المعنى قال *سنيكا* في موضع آخر: "الخــير جسمٌ، لأنّ له فعلاً، ولأنّ له في النّفس آثارًا. وكلّ ما له فعل وأثر فهو جسمٌ. لكن الحكمة خيرٌ، فالحكمة إذن جسمٌ "(4).

فالوجود إذن وجود جسماني لا غير، والأشياء التي ليست بأجســام فلا وجود لها حقًّا. إلاّ أنّ الرّواقيين يتحدّثون عن **اللاّجسمانيات** كما لو كانت موجودة وجودا فعليّا. وإن كانوا لا يعترفون لها بوجود جســماني حقيقــي، فإنّهم يقرّون مع ذلك بأنّها قوام الكيان الجسماني وشــرط وجــوده. وهــذه اللاّجسمانيات هي:

- المعبَّر عنه أو *اللّكتــون* (Lekton).
- الخلاء.
- المكان .
- الزمان .

فالمعبَّر عنه هو ذلك المعنى الذي ينشأ في النّفس المنطبعة بصــورة حسّية ما. وأمّا الخلاء، فلا وجود له، لأنّ الخلاء هو غيــاب الأجســام، ولا وجود في العالم لغير الأجسام؛ وكلّ ما يعترف به الرّواقيون هو أنّه يوجــد خارج العالم خلاء لامحدود. والمكان أيضا فهو لا يملك وجودا جسمانيا، بـل هو مجرّد فراغ متوهَّم تملؤه الأجسام التي تشغل فيه حيّزا مــا؛ فالمكــان لا وجود له في ذاته وإنّما وجوده يكون باعتبار الأجسام لا غير. وكذا الشــأن بالنسبة إلى الزمان، الذي لا يملك وجودا بذاته وإنّما وجوده تــابع لحركــة

---

(3) سنيكا، مراسلات، 106 (عن عثمان أمين، نفس المصدر، ص. 154)

(4) سنيكا، المصدر السابق، 117 (عن عثمان أمين، نفس المصدر، ص. 153)

الأجسام لا غير؛ ولمّا كان فلاسفة الرّواق يقولون بقدم العالم، فالزمان غـــير محدود ماضيا ومستقبلا.

صفوة القول إذن أنّ العالم مفعمٌ بالوجود، ولا يعدو أن يكون هـــذا الوجود إلاّ وجودا جسمانيّا يُخفي وراء تنوّعه وحدةً وانسجامًا يعبّران عمّـــا أسماه أهل الرّواق بـــالــتـــعـــاطـــف الـــكـــونـــي.

فالكون كائن حيّ يسري في جميع أجزائـــه نَـــفَـــسٌ (Pneuma) يمسك عليه وحدته. وهذا النَّفَس اللّطيف الذي يُداخل جميع الأجسام الماديـــة وينساب فيها انسياب العسل في الشمع هو الذي يمنحها الصّور المميّزة لـــها، وهو ما يبعث فيها القوّة والحياة، وهو الذي يضغط عليها ويشـــدّها شـــدّا (Tonos) يمنعها من الانتشار والتلاشي في الخلاء اللاّمحدود المحيط بالكون.

وعلى الرّغم ممّا يبدو من التشابه بين الطبيعيات الرّواقية وطبيعيات أرسطو، أو بينها وبين طبيعيات أبيقور، إلاّ أنّها تحتفظ بطابع خاصّ ممـــيّز لها. فـ*أرسـطـو* كان يفسّر تكوّن الأجسام بفعل مبدأين اثنين هما المـــادة والصورة، وكان يعزو إلى مقاومة المادة للصورة الفشل الحاصل في هـــذه الأخيرة، ممّا يفسّر مثلا ولادة المسوخ وكلّ شذوذ حاصل في الطبيعة. أمّـــا الرّواقيون، فيرون أنّ ما يحقّق وحدة كلّ كائن ويحافظ علـــى هويّتـــه فـــي مختلف تمظهراتها هو *الـبـنـومـا*، ذلك النَّفَس السّاري في الكون وفـــي جميع الأشياء حسب حركة مـــدٍّ وجزرٍ تمتدّ أوّلا من المركـــز فـــي اتّجـاه الحدود الخارجية والسطوح القصوى، قبل أن تعود في الاتّجـــاه المعـــاكس، وهي حركة انتشار وانقباض يولّد حاصلهما ما أسماه الرّواقيـــون بـــالضّغط والشدّ والتوتّر (Tonos).

يرفض الرّواقيون إذن ثنائية أرسطو التي تؤسّـــس الوجـــود علـــى مبدأي الصورة والمادة، ويقولون بالواحديـــة والمحايثـــة، واحديـــة *البنومـا* المحايث للكون والأشياء. وبهذه الصورة فإنّهم يرفضون كلّ مبـــدإٍ متعـــالٍ منشئٍ للكون ومؤلّف للأشياء، بل هم يرفضون عموما كلّ قول بالتعالي.

وعلى الرّغم من أنّ رفض التعالي والقول بالمحايثة يقرّب بين الرّواقيين والأبيقوريين، إلاّ أنّ الفارق بينهم ليس هيّنا، لا سيّما فيما يتعلّق بنشأة الكون والأشياء. فالأبيقوريون يفسّرون نشأة الكون بتكتّل الذرات المتساقطة في الخلاء اللاّنهائي والمتلاقية عرضًا نتيجة انحراف طفيف يطرأ عليها في زمن ومكان غير محدّدين، بحيث يفضي اصطدام بعضها ببعض إلى تجمّعها والتفافها بطرق تجعلها تتّخذ أشكالا مختلفة، هي أشكال الموجودات التي يحويها عالمنا المادّي. وأمّا فلاسفة الرّواق فإنّهم يفسّرون نشأة الكون والأشياء بـ**نظرية المداخلة**. فالجواهر المادية التي تنحلّ إليها جميع الموجودات إنّما هي جواهر متداخلة متحابكة، رغم أنّ هذا التداخل لا يبدو جليّا للأنظار. وفضلا عن كون هذه النظرية تفسّر عند الرّواقيين نشوء الكائنات وتكوّنها، فإنّها تقدّم أيضا تفسيرا للحركة. فعلى حين أنّ *أبيقور* يجعل إمكان الحركة متوقّفا على وجود الخلاء في العالم، بمعنى أنّ الخلاء هو شرط إمكان الحركة في نظره، يفسّر أهل الرّواق إمكان الحركة بتداخل الأجسام المادية؛ فالأجسام كلّها متداخلة، وإذا أضفنا قطرة خمر إلى مياه البحر تأثّر بذلك البحر كلّه. ثمّ إنّ نظرية المداخلة تفسّر كيف ينساب *البنوما*، أي النّفس الكوني، في جميع الأجسام المؤلّفة للكون. وهكذا فإنّ الرّواقيين يخلعون صفة الحياة على جميع الموجودات، ويرون أنّها جميعا كائنات حيّة متنفّسة، بما في ذلك الفضائل والرذائل والأهواء والانفعالات. إلاّ أنّهم يعترفون بأنّ طبيعة *النَّفَس* الكامن في الأشياء تختلف باختلاف طبيعة هذه الأشياء وبحسب درجتها في سلّم الطبيعة: فللجماد *حالةٌ*، وللنبات *طبيعةٌ*، وللحيوان *نَفَسٌ*، أي أنّ النّفَس في الجماد هو ما يحافظ على حالته، وهو في النبات مبدأ غذائه ونموّه، وهو في الحيوان مبدأ إحساسه وحركته.

ولا يعدو أن يكون هذا النّفَس إلاّ اللّوغوس الكونيّ، أي الإله الذي لا تنفصل مشيئته المتجلّية في الكون عن كيانه الشخصي. فالكون كلٌّ واحدٌ، وهو كائن حيّ، العالم المادّي جسده والإله روحه. لكن إذا كان

الكون لا يحكمه إلـــه متعال مسيّر له مدبّر لأحواله من الخارج، وإذا كــان الإلـــه هو الكون والكون هـــو الإلـــه، فـهذا معنـاه أنّ **الـقـــدر** (Heimarménê) لا يعدو أن يكون في نهاية الأمر إلاّ **العناية**، أي أنّ القــدر المحتوم هو اسم آخر للعناية الإلهية : فهما شيء واحد لا غير، نسمّيه قــدراً بالنّظر إلى التسلسل والترابط الضروري للأحداث الطبيعية، ونسمّيه عنايـــةً بالنّظر إلى الكائن الإلـــهي المدبّر لهذه الأحداث. ولمّا كان لا يوجد فرق بين اللّه والطبيعة والعقل، فإنّ كلّ ما يحدث في الطبيعة موافق للعقل، ولا شـــيء فيها يناقضه: فالمرض والألم والموت وما إلى ذلك من الأمـــور قــد تبــدو شـــرّا في الظاهر فحسب، أمّا الحكيم الذي يستطيع ربط الجزء بالكلّ ويـــردّ الخاص إلى العام فهو يعلم أنّ هذه الأمور تدخل في نظام الطبيعة الكلّـي. زد على ذلك أنّ الشرّ غالبا ما يكون مقترنا بالخير، كهشاشة عظـــام الجمجمـــة التي تجعل الدّماغ عرضة للخطر، إلاّ أنّها تسمح له في نفس الوقت بـــالنموّ السريع.

يبدو إذن أنّ الطبيعيات الرّواقية تؤول حتما إلى طرح إشكاليات ذات صبغة لاهوتية وأخلاقية تتعلّق بالمشيئة الربّانية، وبالعناية والقدر، والخـــير والشر، وما إلى ذلك. فلا غرو، لأنّ "العقل الذي يربط، في مجال الجـــدل، القضايا التالية بالمتقدّمة، ويربط، في مجال الطبيعة، جميع الأسباب بعضـــها ببعض، ويحقّق، في مجال السلوك، الانسجام التام بين أعمال الإنسان، إنّمـــا هو عقل واحد لا غير"(5). وفي هذا المضمار سنحاول الوقوف علـــى أهـــمّ المقولات التي يطرحها اللاّهوت والأخلاق في المذهب الرّواقي، انطلاقا مـــن فكرة هي بمثابة حجر الزاوية لهذين المجالين، وهي فكرة التنبّؤ والتكهّن، أو **العرافة**.

لقد سبق أن قلنا إنّ فلاسفة الرّواق لا يميّزون بين القدر والعنايـــة. فمعرفة القدر هي معرفة العناية، ومن كان لديـــه معرفـــة كاملـــة بأســـباب

(5) إميل برهيي، **تاريخ الفلسفة**، الجزء الثاني، الفصل عن *الفلسفة الرواقية*.

الظواهر المستقبلة كان لديه أيضا معرفة كاملة بالمستقبل. إلاّ أنّ مثل هـــذه المعرفة تبقى متعذّرة على الإنسان، فهي حكرٌ على الإلـــــه العليم وحـــــده. لكن يبقى للإنسان إمكانية التنبّؤ بالمستقبل انطلاقا مـــن بعــض العلامـــات المتجلّية في الحاضر. فإن كان الإنسان لا يملك معرفة كاملة بالأسباب، فـــهو يملك على الأقلّ معرفة ببعض العلامات الموحية بها، وما عليه إلاّ أن يفسّـــر هذه العلامات ويؤوّلها. قال *شيشرون* مبرزا قـــدرة المـــرء علـــى معرفـــة المستقبل: "لا تظهر الأحداث المستقبلة دفعة واحدة وعلى حين غفلة، بـــل إنّ سيْـــل الزمان من لحظة إلى أخرى لشبيهٌ بسلكٍ يقع بسطه ومـــدّه فلا يُنشـــئ شيئا جديدا بقدر ما أنّه يبسط في كلّ مرحلة من مراحل مـــدّه ما كان يخفيـــه من قبل. وكذا الشأن بالنسبة إلى جميع أولئك الذين حصلوا على ملكة تنبّـــؤ طبيعية وأولئك الذين يدركون سير الأمور بفضل الملاحظة ؛ فإذا كـــانوا لا يدركون الأسباب ذاتها، فإنّهم يدركون على الأقلّ علاماتها ورموزها"(6).

فالعرافة ممكنة إذن، والأصوب أن نقول *عرافةً*، لا *تنبّؤا*، لأنّ التنبّؤ يتعلّق بالمستقبل فحسب، بينما يتعلّق فـــنّ العرافـــة بالمـــاضي والحـــاضر والمستقبل على حدّ السواء. فإذا كانت العرافة طريقة في تـــأويل الحـــاضر بالكشف عمّا يتستّر وراء رموزه وعلاماته، فهذا التأويل لا يحـــدّه الزمـــان، وهي من هذا المنظور لا تختلف عن الطبّ الذي يقوم هو الآخر على تـــأويل العلامات والأعراض، كاشفا عن أسباب المرض الماضيـــة وعـــن تطـــوّر المرض في المستقبل.

ولفنّ العرافة شبه كبير بعلم المنطـــق أيضـــا، إذ تســـتند القضايـــا المنطقية، وهي قضايا شرطية في المذهب الرّواقي، إلى المقدّمات لاســـتنتاج التّوالي اللاّحقة في المستقبل، وإلى التّوالي الحاضرة لاستخلاص مقدّماتـــــها الماضية: "فالاستدلال الذي يُصاغ على شكل قضية شـــرطية ، كمـــا قـــال

---

(6) شيشرون، عن العرافة، I ، LVI ، 127

بلوتارخوس، إنّما ينطلق من الحاضر، مثل قولنا: إذا وجد شيء مـــا، وُجـــد شيء آخر قبله، وكذلك: إذا وجد شيء ما، وجد شيء آخر بعده "(7).

وأمّا ما يقرّب فنّ العرافة من علم الطبيعة، فهو قيامهما على فكـــرة السببية: فلكلّ معلول علّة، وهذه العلّة هي دائما علّة طبيعية في نظر عـــالم الطبيعة، بينما يعتقد العرّاف أنّ العلّة الحقيقية هي القدر المحتـــوم والمشـــيئة الربّانية. وكلاهما يعتقد أيضا أنّ كلّ ما يحدث إنّما ينبئ بما سيتلوه حتما، إلاّ أنّ عالم الطبيعة يفسّر ذلك بمبدإ الحتمية الطبيعية، بينما يرى العرّاف في هذه الحتمية ذاتها أصدق تعبير عن العناية الإلهية.

مهما كان الأمر، فسيّان عند فلاسفة الـــرّواق أن نؤمـــن بـــالعلم أو بالعرافة، لأنّنا في كلتا الحالتين إزاء تصوّر ضروراتيّ للطبيعة يقوم علـــى إنكار مطلق للاتّفاق والصّدفة. إذ لو افترضنا أنّ أمرا ما يحدث عن طريـــق الصّدفة وبدون أيّة علّة، فإنّ ذلك سيخلّ بوحدة العالم ويقضي على نظامــــه السرمدي. ولعلّ الطبيعيات الرّواقية قد سبقت، من هذا المنظور، الطبيعيـــات الحديثة، ولا سيّما الطبيعيات الغاليلية التي تنظر إلى الطبيعة على أنّها كتـــاب مفتوح ينبغي فكّ رموزه بالاعتماد على القوانين الطبيعية لا غير. ففلاســـفة الرّواق قد رفضوا الفصل الذي أقامه *أرسطو* بين عالم ما تحت القمر وعـــالم ما فوق القمر، وقالوا بوجود *عناية كونية* صارمة، فأسّسوا بذلـــك لـــ*ـخلفية ميتافيزيقية* سمحت لهم بتقديم تفسير علميّ للطبيعة لا يَدَعُ كائنا ولا حدثا ولا ظاهرة من الظواهر من غير ربطها بعلّة ما وغرض ما.

بيْد أنّه من الشطط أن نكتفي بردّ طرائق العلم الطبيعـــي الحديـــث ومناهجه إلى إرهاصات العلم الطبيعي الرّواقي، باعتبار أنّ مشاغل الفيزيـــاء الرّواقية تصبّ من جهة في لاهوت كونيّ لا يشغل إطلاقا بال الفيزيـــائيين المحدثين، فضلا عن أنّها تتأسّس من جهة أخرى على حدوسات غريبة عـــن

---

(7) يذكره فكتور عولدشميت في كتابه النسق الرواقي وفكرة الزمن، طبعة فران، بـــاريس 1953، ص 80، الملحوظة 5

الفكر الطبيعي والرياضي الذي شهد مولده بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي حدوسات تتعلّق مثلا بـ*المتّصل*(Le continu) و*الديناميـة* (Le dynamisme) و*الضّغط* (Tension) و*حقل القوى* (Champ de forces)، بينما تقوم الفيزياء الغاليلية على فكرة *المنفصـل* (Le discontinu) وعلى التفسير *الآلـي* للظواهر الطبيعية وما إلى ذلك. وإذا كان لا بدّ من البحث عن أوجه تشابه بين الفيزياء القديمة والفيزياء الحديثة، فالأجدر أن نقارن هذه الأخيرة بفيزياء أبيقور، لا بفيزياء الرّواق.

ومع ذلك فإنّ الفيزياء الرّواقية قد سمحت بتفسير ظواهر طبيعية يتعذّر تفسيرها بواسطة الفيزياء الآلية، أي على منوال الظواهر المادية وبنفس القوانين التي تخضع لها الجوامد: فـ*بوزيدونيوس* مثلا قد انطلق من فكرة **التعاطف الكوني** ليقدّم أوّل تفسير لحركة المدّ والجزر بربطها بأوجه القمر؛ والرّواقيون هم أيضا أوّل من انتبه إلى أنّ الصّوت لا ينتشر في الفضاء وفق خطّ مستقيم، وإنّما على شكل موجات متّحدة المركز.

ليست غايتنا أن نبحث فيما هو إيجابي أو سلبي في الطبيعيات الرّواقية، إلاّ أنّه لا بدّ من الإشارة إلى المفارقة التي تقوم عليها هذه الطبيعيات، إذ هي تقرّ من جهة بأنّه لا وجود لشيء بدون سبب وبأنّ الضرورة التي تربط بين الأحداث إنّما هي ضرورة مطلقة، بينما نجدها تؤكّد من جهة أخرى على فكرة لا تمتّ إلى العلم بصلة، هي فكرة *العناية*، ممّا يسقطها في *نزعة غائية* لا تخلو من شطط. ويصبح الأمر أشدّ مفارقة عندما يضيف الرّواقيون إلى نزعتهم الغائية *تصوّرا مركزيّا للإنسان* لا يقلّ عنها شططا. بيْد أنّ هذا التصوّر اللاّعلمي واللاّفلسفي لم يقع إدراجه ضمن النّسق الرّواقي بالذات، بل وقع التطرّق إليه فقط في الخُطب اللاهوتية التي كانت تُلقى أمام خصوم عنيدين لا ينفكّون يطالبون بتفسيرات دقيقة لمبدإ العناية، وفي عمليات التبسيط والترويج للفلسفة الرّواقية بين عامّة النّاس، وفي تأويل المعتقدات الشعبية الشائعة المتعلّقة مثلا بالأحلام وقراءة الحظّ

وفنّ العرافة وما إلى ذلك. لكن إذا جاز القول بأنّ التصوّر المركزي للإنسان ليس تصوّرا جوهريّا في المذهب الرّواقي، فإنّ ذلك لا يجوز عن فكرة *العناية* : بل لعلّ هذه الفكرة هي المحرّك الأصلي والنّابض الداخلي لهذا المذهب. ولئن كانت فكرة العناية لا تنفصل عن فكرة الغائية التي كانت عُرضة عبر العصور لشتّى ضروب النّقد الساخر، فإنّ الرّواقيين لم يقعوا فيما وقع الغائيون عموما من السذاجة والابتذال، لأنّهم لم يكترثوا بالحالات الجزئية وآثروا النّظر في المبدإ العام للعناية السماوية التي تهتمّ بمصلحة الكلّ، لا بمصلحة الفرد.

وإذا كان فلاسفة الرّواق يرفضون الوقوف على الحالات الجزئية، فليس معنى ذلك أنّ العناية الإلهية لا تخصّ الأفراد ولا تنطبق عليهم، بل إنّها عناية شاملة لجميع الموجودات، فرادى وجماعات، غير أنّها تبقى غامضة في أنظارنا، لكوننا لا نقدر دائما على الربط بين الحالات الجزئية والحالات العامة الكلّية ولا ندرك العلاقة الضرورية التي تربط بين الجزء والكلّ. وهكذا فإنّ الرّواقيين، كما قال *غولدشميت*، "يجعلون مصلحة الفرد (إذ نعتقد أنّنا نفهمها، لكنّها لا تتحقّق دائما) متوقّفة على مصلحة الكلّ (إذ تتحقّق، ولكنّنا لا نفهمها دائما)"(8). وفي هذا السياق قال *كريزيبوس*: "طالما بقيت النتائج غامضة في نظري، فإنّي سأدأب دائما على تحقيق ما من شأنه أن يزوّدني بالخيرات الموافقة للطبيعة، لأنّ اللّه نفسه قد منحني، لمّا خلقني، حرّية الاختيار في هذا الشأن. لكن لو كنت أعلم حقّا أنّ المرض قد قُدّر لي الآن وأنّ مصيري هو ذا، فإنّي سأتقبّله بنفس الخشوع"(9). ولقد عبّر أيضا *أبكتيتوس* عن نفس الفكرة بقوله: "من أنت؟ إنسان. فإذا اعتبرت نفسك فردا منعزلا، فمن الطبيعي أن تعيش وتعمّر طويلا، وأن تصبح غنيّا وتتمتّع بصحّة جيّدة. لكن إذا اعتبرت نفسك إنسانا وجزءا ينتمي إلى الكلّ، فمن

(8) انظر فكتور غولدشميت، المصدر المذكور أعلاه، ص 87

(9) يذكره فكتور غولدشميت، نفس المصدر، ص 87، الملحوظة 3

مصلحة هذا الكلّ أن تصاب تارة بالمرض، وأن تعزم طورا على الإبحار ومواجهة الأخطار، وأن تتحمّل أطوارا الفقر، بل في بعض الحالات أن تموت قبل الأوان"(10).

لكن إذا كانت العناية واضحة والتدبير محكما كلّما تعلّق الأمر بمؤسّسة الطبيعة وبالمصلحة العامة للكون، فإنّ العناية بمصالح الأفراد تبدو غائبة تماما، إذ غالبا ما يصاب المرء بما لا ينال رضاه، وغالبا ما تُحبَط رغباته وتخيب آماله، فيبدو كالريشة في مهبّ الرّياح، فتأتي عليه صروف الدّهر وتقلّباته وهو ليس يدري لا مأتاه ولا مرساه. بيْد أنّ الجهل بالعناية لا يفيد غيابها؛ ولذا فإنّ الرّواقيين لا ينفكّون يثبتونها، مع أنّهم لا يدركونها؛ فلئن كانوا لا يدركون الغاية من وراء حدوث الظواهر الجزئية، فإنّهم يدركون على الأقلّ أسباب هذه الظواهر: إنّ فشلهم في تقصّي الغايات هو ما استحثّهم على تقصّي الأسباب. إلاّ أنّ ذلك لم يمنعهم من طرح مشكل العدالة الإلهية، ولا سيّما فيما يتعلّق بتوزيع الخيرات والشرور، إذ غالبا ما يكون نصيب الأخيار من الشرّ أكثر من الخير، ونصيب الأشرار من اذ ٠ أكثر من الشرّ. وقد نجد حلاّ واضحا لهذا المشكل عند *أبكتيتوس* ركوس *أوريليوس*، إذ يسعى كلّ امرئ في نظرهما إلى تحصيل الأشياء التي يرغب فيها. ويتحقّق ذلك في جميع الحالات وفق عوامل حتميّة تجعل كلّ واحد يحصل على ما يتوق إليه *بطبعه* متى لم يحل دون ذلك حائل: أي أنّه من طبيعة الفيلسوف، إذ ينشد الحكمة، أن ينعم بها بالذات متى استطاع، لا بشيء آخر غيرها، ومن طبيعة العامّة، إذ تلهث وراء الأموال والأمجاد، أن تفوزَ بها متى استطاعت، لا أن تفوز بالعلم والحكمة. فمن طبيعة الفيلسوف إذن أن يكون حكيما، ومن طبيعة الشرّير أن يكون شرّيرا، وعلى حدّ قول *ماركوس أوريليوس* "فإنّ من يرفض أن يقترف الشرّير آثاما هو كمن يرفض

(10) يذكره فكتور غولدشميت، نفس المرجع السابق.

أن تُنتج شجرة التين عصارتها في التّين، وأن يصرخ الأطفال، وأن يصهل الحصان، وأمور ضرورية أخرى من نفس القبيل"(11).

تتصهر إذّن جميع الأحداث ضمن نظام كونيّ حتميّ، وسنتبيّن لاحقا أنّ الحكمة الأخلاقية تتمثّل في فهم هذا النّظام والعمل على تحقيقه، أي في التعرّف على القدر المحتوم ومساعدته.

* * *

دار بحثنا إلى حدّ الآن حول الأحداث على نحو حصولها في الحاضر، وقادنا هذا الاعتبار إلى الانتقال من بحث الغايات إلى بحث الأسباب. بقي أن ننظر في الأحداث المستقبلة، وسنتبيّن هنا مرّة أخرى أنّ فكرة العناية تحيلنا بالضرورة على فكرة السببية.

فما الفائدة من معرفة المستقبل، وهل أنّ التنبّؤ به يسمح بتغيير مجراه ؟

كلاّ، إذ لو كان التنبّؤ بالأحداث المستقبلة يسمح بالتدخّل لتغيير مجراها، لانتفى التنبّؤ، لأنّ التنبّؤ بما يجوز حصوله أو عدم حصوله لا يعدو أن يكون إلاّ مجرّد توقّع وتخمين. لكن لمّا كان فنّ العرافة ممكنا في نظر الرّواقيين، فهل معنى ذلك أنّنا إذا تنبّأنا ببعض الأخطار المحدقة بنا في المستقبل فإنّنا لن نستطيع تحاشيها لا بالصّلوات ولا بالأضاحي والقرابين؟

بلى، لأنّ إتيان الصّلوات وتقديم القرابين إنّما كلّ ذلك يدخل في سياق القدر نفسه ويندرج ضمن ما يسمّيه أهل الرّواق **بتظافر الأقدار** (Confatalia). فما الفائدة إذن من الكاهن والعرّاف إذا كان كلّ ما سيحدث لا مناص منه إطلاقا ؟ فهو سيحدث حتمًا سواء علمت به أم لم أعلم : فإذا لم أعلم مثلا بأنّ بعض الأخطار تنتظرني في المستقبل، فإنّ ما قُدّر لي

(11) ماركوس أوريليوس، خواطر، XII ، 16

سيحدث حتما؛ أمّا إذا علمت بها فسعيت إلى تحاشيها فتحاشيت، فإنّ ذلك يدخل أيضا في قانون القدر المحتوم، أي أنّه قُدّر لي أن أتعرّف على الأخطار التي ستتهدّدني في المستقبل وأن أسعى إلى الإفلات منها، فأفلح في ذلك أو لا أفلح. وعلى حدّ قول *أبكتيتوس*، "لو كان الرجل الصالح يستطيع التنبّؤ بالمستقبل، لأسهم بنفسه في حصول المرض والموت والبتر، لأنّه سيعي بأنّ هذه المهمّة موكولة إليه وفقا لما يقتضيه نظام الكون"(12). وعلى ذلك يبدو أنّ الفائدة الوحيدة التي يمكن أن ترجى من فنّ العرافة هي أن يطلعنا على الأحداث المستقبلة دون أن نملك أيّة قدرة على تغيير مجراها، وكلّ ما نملكه هو أن نكون **أعوانا للقدر** لا غير. ولقد كتب *سنيكا* في نفس المضمار فقال: "ففي هذه الحالة ما عسى أن تكون الخدمة التي قدّمها لي العرّاف ؟ فأنا مجبر في جميع الحالات على التكفير والاستغفار، حتّى لو لم ينصحني بذلك. ـــ إنّ الخدمة التي قدّمها لك هي أنّك أصبحت عونا للقدر "(13). ولذا فإنّه "ينبغي أن نقصد العرّافين دون ميل أو نفور، كالمسافر الذي يطلب من المارّة أيّ الطريقين يقود إلى مبتغاه، من دون أن تكون لديه رغبة في أن يكون الطريق هذا أو ذاك: فهو لا يرغب في هذا الاتّجاه أو ذاك، بل يرغب في الطريق الذي يوصله إلى هدفه "(14).

وإذا رام الإنسان أن يصبح ، حسب التعبير الرّواقي، عونا للقدر، فهو لا يكون له عونا **بالفعل** (إذ يجوز القول إنّه قُدّر لهذا الإنسان أن يكون عونا للقدر)، **لأنّ العلّة الفاعلة** الوحيد هي اللّه ، بل يكون له عونا بصورة سلبية وبوصفه مجرّد علّة ثانوية تتنضّد على العلّة الأصلية الحقيقيّة.

وفي هذا السياق، يرفض الرّواقيون الأولويّة التي يمنحها أفلاطون وأرسطو للعلّة الصورية والعلّة الغائية، ويرون أنّ العلّة الحقيقية الوحيدة إنّما

---

(12) أبكتيتوس، **محادثات**، **II** ، X

(13) سينكا، **مسائل طبيعية**، **II** ، XXXVIII

(14) أبكتيتوس، **محادثات**، **II** ، VII

هي العلة الفاعلة دون سواها، كما تحيل جميع العلل الفاعلة إلى علة فاعلة أصلية هي الله. فعلى الرغم من أن الصورة والمادة والغاية قد تلعب دور العلة، إلا أنها لا تعدو أن تكون عللا ثانوية و **مشتقة**، وليست عللا أساسية وأصلية. قال *سنيكا* : "أتقولون إن الصورة علة ؟ بل إن الصانع هو الذي يضيفها إلى ما يصنع، فهي جزء من العلة وليست العلة ذاتها. والنموذج أيضا فهو ليس علة، بل هو أداة ضرورية للعلة : إنه ضروري للصانع، شأنه شأن المنقش أو المبرد"(15).

إلا أن هذا الطرح الرواقي يوقفنا على مفارقة خطيرة، لأن الرواقيين يطلقون على العلة الفاعلة الأصلية اسم **العناية**، والحال أن القول بالعناية يفترض وجود نماذج ينسج على منوالها وغايات يسعى إليها. فإذا كان إله أفلاطون (*الحي المعقول* Le Vivant Intelligible) وأرسطو (*المحرك الأول الذي لا يتحرك*) إلاها كاملا مكتفيا بذاته ولا حاجة له إلى أن يتحرك، وإذا كانت الحركة في تقدير هذين الفيلسوفين هي *صيرورة ناقصة*(Un Devenir imparfait) معلقة بين كمالين اثنين: *النموذج* الذي هو مصدرها، *والغاية* التي تطمح إليها، فإن الإله الرواقي إله متحرك، لأنه العلة الأصلية الوحيدة ولأنه العناية بعينها. ومع ذلك فإن القول بالعناية لا يفترض القول بـ*العلل الغائية*، لأن الغائية الإلاهية إنما هي غائية كاملة وشاملة، لحظية وآنية. ففي حين أن الغائية تفترض، على مستوى الطبائع الفردية، الفصل بين العلة المحركة والعلة الغائية، بحيث تكون المسافة بين الفاعل والغاية حافلة دائما بالنوايا والمقاصد وبمعاني الانتظار والأمل والخشية وما إليها، فإن الغائية الإلاهية غائية كونية لا فصل فيها بين الفاعل وأفعاله، بحيث تكون غاية كل ظاهرة كامنة في الظاهرة ذاتها، كما تتجلى العناية من خلال هذه الظاهرة بالذات. وعندما نقول إن الله هو القدر، فالمقصود هو أن سلسلة الأسباب والمسببات إنما تعبر عن حضور الله في

---

(15) سنيكا، مراسلات، 65، الفقرة 13

الكون وتجلّيه من خلال هذه السلسلة اللاّنهائية التي لا ندرك سوى بعض حلقاتها. ومع أنّنا قد نكون تقدّمنا شوطا عظيما في تقصّي الظواهر الطبيعية بالكشف عن قوانينها الكلّية، إلاّ أنّ إدراكنا للكون لا يعدو أن يكون في جميع الحالات إلاّ إدراكا مختلطا مبتورا، لأنّ البون شاسع بين كياننا المحدود والكيان اللاّمحدود، ولا وجه للمقارنة بين العقل الجزئي والعقل الكلّي. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف سنكون أعوانا للقدر إذا كنّا ليس أكثر من جزء من الطبيعة الكلّية، وإذا كان كلّ ما ندركه إنّما يتنزّل في حدود وجودنا البشري النّاقص؟ أي كيف سنساهم في تحقيق أمر خارج عن نطاقنا، بل يتجاوزنا ويُلزمنا ويقهرنا ؟

لقد سبقت الإشارة إلى التمييز الذي أقامه فلاسفة الرّواق بين **العلّة الفاعلة الأصلية** (وهي اللّه، أو علّة العلل) و**العلّة المساعدة الثانوية** (وهي علّة متمّمة إضافية Cause accessoire). فإذا ما اعتبرنا أيّ كائن طبيعي، وجدناه يُعلّل بعلّتين اثنتين: علّة أصلية أو كاملة (Cause parfaite)، وعلّة مساعدة أو قريبة (Cause accessoire ou prochaine). وتعبّر العلّة الكاملة عن طبيعة الشيء وأصله، بينما تعبّر العلّة المساعدة عمّا يطرأ على هذا الشيء من الخارج. وقد أورد *شيشرون* في بعض مؤلّفاته[16] مثال الإسطوانة والمخروط، إذ يمنعهما قانون العطالة من كلّ حركة ذاتية ولا يستطيعان الخروج من حالة السكون إلاّ بدافع علّة خارجية. إلاّ أنّ هذه العلّة ليست ما يحدّد طريقتهما الخاصّة في الحركة والدّوران، بل طبيعتهما الشخصية (أي شكلهما ومادّتهما) هي العلّة الكاملة لنمط تحرّكهما، وبالتّالي فإنّ تباين طبيعتهما هو السّبب في تباين حركتهما. ويجوز القول إنّ القدر هو

---

(16) شيشرون، عن القدر، 17

العلّة المساعدة (أو القريبة) لحركة المخروط والإسطوانة، بينما طبيعتهما هي العلّة الكاملة (أو الأصلية، لكن إلى حدٍّ ما[17]) لهذه الحركة.

ومن هذا المنطلق فإنّه يمكن أن ننظر إلى أعمال الإنسان على أنّها تخضع من جهة لعللٍ مساعدةٍ هي الظروف والعوامل الخارجية، وبوصفها تنتج من جهة ثانية عن علّةٍ كاملةٍ هي إرادته الحرّة. فإذا كان الإنسان يخضع بالضرورة، شأنه شأن الإسطوانة، للعلل المساعدة باعتبارها قدرا محتوما، فإنّ الإسطوانة لا تملك أن تكفّ بنفسها عن الحركة، بينما يكون الإنسان قادرا بنفسه على القبول أو الرّفض، أي على أن يكون مختاراً لأعماله كاسبًا لها. فالدّفع الذي أمارسه مثلا على الإسطوانة هو *العلّة القريبة المساعدة* لحركتها، وهو بهذا الوصف فعلٌ مقدَّرٌ محتومٌ، إلاّ أنّه في ذات الوقت فعلٌ ناتجٌ عن إرادتي الشخصية، وإذّاك فأنا *علّته الكاملة والأصلية*. إلاّ أنّ إرادتي نفسها تندرج ضمن العناية الإلهية، وهي بالتالي نتاج سلسلة من العلل الضرورية المتأصّلة في *علّة أولى* منتجة — في سياق مشروعين مختلفين، لكن في النّهاية متعاضدين — لكلٍّ من العلّة الكاملة والعلّة المساعدة. وإنّ في جواز اقتران هاتين العلّتين دليل على *تظافر الأقدار* وتعبير عن معاونة المرء للقدر، إذ تتمثّل هذه المعاونة في اتّصال الإرادة الحرّة بالأحداث الطارئة عليها كيما تأخذ المبادرة وتحقّق بنفسها ما كان سيتحقّق بدونها.

---

(17) سبق أن قلنا إنّ العلّة الحقيقية الوحيدة في نظر الرواقيين هي العلّة الفاعلة، ومعنى ذلك أنّ القدر هو العلّة الأصلية الوحيدة، إذ لولاه لما تحرّكت الإسطوانة ولما دار المخروط.

الفصل الثالث

الــــحــــكــــمـــــة الرّواقية

لعلّه من تحصيل الحاصل أن نقول إنّ الأخلاق عموما هي البحث في الواجب الأخلاقي، أصله وطبيعته وغايته. إلاّ أنّ تحديد معنى الواجب يبقى مرتبطا دائما بالمذهب الذي يفرزه ويتأسّس عليه في ذات الوقت. ولذا فإنّ فكرة الواجب، لدى الرّواقيين، لا تنفصل عن فكرة الطبيعة: فالواجب عندهم، في معناه الواسع جدّا، هو الملائم للطبيعة والموافق لطبيعة الفاعل الأخلاقي. وإذا كانت هذه الملاءمة تتحقّق بصورة عفوية لدى الحيوان، وأيضا لدى الإنسان على مستوى ميوله وغرائزه الطبيعية، فإنّ تحقّقها على مستوى حياة الإنسان العقلية يغدو أمرا مترتّبا عن اختياراته الإرادية الواعية(1). وعلى هذا الاعتبار فإنّ المقصود بالعيش الملائم للطبيعة هو العيش وفق الطبيعة الكلّية ووفق طبيعة الإنسان العقلية على حدّ السواء(2).

ولا جرم أنّ الواجب الأوّل بالنّسبة إلى كلّ كائن طبيعي هو حفظ كيانه قدر الإمكان. ولئن كانت غريزة البقاء تقتضي من كلّ كائن أن يسعى باستمرار إلى كلّ ما ينفعه ويفيده، فإنّ الغاية من وراء هذا السلوك الطبيعي ليست الفائدة والمنفعة بقدر ما هي الاستمرار في الوجود بالذات. فالأشياء

---

(1) قال ديوجان اللايرسي في سياق حديثه عن الرواقيين: " مُنح العقل للكائنات العاقلة من أجل تحقيق وظيفة عمل؛ وهكذا يكون العيش وفق الطبيعة في نظرهم هو العيش وفق العقل " (مشاهير الفلاسفة، سيرهم مذاهبهم وحِكمهم، الفصل السابع، الفقرة 87)

(2) " يقصد كريزيبوس بالطبيعة التي ينبغي العيش وفقها الطبيعة الخاصة بالإنسان والطبيعة الشاملة لجميع الموجود على حدّ السواء "(ديوجان اللايرسي، نفس المصدر).

النّافعة لا تعدو أن تكون إلاّ الوسائل التي تسمح باستمرار هذا الوجود وبتحقّق غريزة البقاء(3).

وعلى صعيد أرقى فإنّ الحكمة لا تعبأ بما تستخدمه من الوسائل بقدر ما تهتمّ بذاتها كحكمة؛ أي أنّ غاية الحكمة هي عين الحكمة، لا ما تنطبق عليه من الأشياء. ثمّ إنّ الحكمة، شأنها شأن الميل والرغبة والنزوع، تتحقّق في الزمان؛ والزمان الحاضر لا يكفي بمفرده لتعليل أعمال الإنسان، لأنّ هذه الأعمال إنّما يقع التخطيط لها في الحاضر كيما تتحقق في المستقبل، والحال أنّنا لا نملك قدرة حقيقية لا على الحاضر ولا على الماضي ولا على المستقبل. وبناء على ذلك فإنّه يجوز القول إنّ الإنسان **لا يفعل** (بالمعنى الذي سيتّخذه هذا اللّفظ عند سبينوزا، أي أنّه ليس العلّة التامّة لأفعاله)، بل هو **ينفعل**، إذ لا فعل لغير القدر وحده، بوصفه العلّة الوحيدة لكلّ ما يحدث.

إلاّ أنّ الرّواقيين قد رفضوا هذه **الحجّة الكسولة** أو **المتواكلة** التي تجعل من الإنسان مجرّد متفرّج سلبي على ما ينتجه القدر المحتوم، ورأوا أنّه على المرء أن يسهم فيما يحقّقه هذا القدر بأن يساعده على تحقيق ما يحقّقه، وذلك عن طريق معرفة الغيب والتنبّؤ بالمستقبل. فلا مندوحة إذن عن فنّ العرافة كي نتمكّن من مساعدة القدر، وإن كان ذلك بالاستسلام له وبقبول ما سيفرضه علينا أحيانا.

ولئن كان التنبّؤ بالمستقبل قابلا للصواب والخطإ، فإنّ ذلك لا يسهمّ كثيرا من المنظور الأخلاقي ولا يغيّر من طبيعة الحكمة الأخلاقية شيئا. وفي هذا السياق ميّز الرّواقيون بين **الهدف** (Skopos) و**الغاية** (Télos)، فبيّنوا أنّنا قد لا نصيب أحيانا هدفنا، إلاّ أنّ غايتنا تبقى هي هي لا تتغيّر؛ بل

---

(3) قال فيومان في هذا المعنى: "يوجد فرق بين الانشغال بالطعام والانشغال بالذات باستعمال الطعام كوسيلة"

(J. Vuillemin, **Essai sur la signification de la mort**, Paris, 1948, p.28, cité par V. Goldschmidt, o.c., p. 130).

كلّما أخطأنا هدفنا كان ذلك بالذات هو قدرنا، وما علينا إلاّ أن نكف عن السعي إلى ما كنّا نسعى إليه.

وتجوز المقارنة هنا، مع فكتور غولدشميت(4)، بين أفلاطون وأرسطو من جهة والرّواقيين من جهة ثانية. فإذا كان أفلاطون وأرسطو يشبّهان الحكيم والمشرّع برامي السّهام (L'archer) الذي يصوّب السّهم نحو الهدف فيصيبه لأنّه يحسن التصويب، فإنّ الحكيم الرّواقي شبيه بالرّامي الذي يحسن تصويب السّهم نحو الهدف، وهو يجيد ذلك حقّا، إلاّ أنّه قد يصيب الهدف وقد لا يصيبه، لأنّ الأمر لا يتوقّف عليه، بل على القدر.

ومن جهة أخرى فإنّ أفلاطون يتصوّر *الخير* تارة على أنّه *الغاية* التي يسعى الإنسان جاهدا إلى تحقيقها، وطورا على أنّه *الهدف* الذي قد يفوز به المرء أو لا يفوز. فالخير المتصوَّر كغاية هو عبارة عن *مثال* أو *أنموذج* ينبغي محاكاته والاقتداء به، على الرغم من أنّ النّسخة لا تضاهي الأصل أبدا في نظر أفلاطون. ولمّا كان المثال هو الواقع الحقّ والوجود الحقّ، فإنّ للوجود أولويّة على الفعل والعمل، أي أنّ الفعل لا يملك قيمة ذاتية رغم محاكاته للمثال، بل يستمدّ كلّ قيمته من إشعاع المثال عليه. وعلى ذلك فإنّه توجد مسافة يتعذّر قطعها أو التقليص منها بين الأصل والنّسخ، بين المثال-الأنموذج والأعمال المحاكية له.

وأمّا في سياق مذهب أرسطو، فإنّ الفنون والحرف تبدو حقيرة ذليلة، نظرا إلى انفصال منتوجها عن نشاطها. فنشاطها يبقى إذن ناقصا حقيرا، لأنّ كماله ليس قائما في ذاته، بل خارج ذاته منفصلا عنها. إنّ كمال الفعل لا يقوم في ذات الفعل، بل توجد دائما مسافة فاصلة بين الفعل وكماله، أي بين النشاط ومنتوجه. فكلّ فعل وكلّ نشاط إنّما يعبّر عن العيب والنّقص النّاجمين عن المسافة الفاصلة فصلا نهائيا بين الفعل والوجود، بين الفعل وكماله.

---

(4) انظر كتابه النسق الرواقي وفكرة الزمن، ص 149.

وإذا اعتبرنا مرّة أخرى مثال رامي السّهام، وجدناه يعبّر حقّا عن الكمال المتمثّل في تصويب السّهم ورميه وقطعه للمسافة الفاصلة بينه وبين الهدف. إلاّ أنّ هذا الكمال لا يعدو أن يكون كمالا نسبيّا، بوصفه يعبّر عن وضع إنساني ناقص أعرج، لأنّه لا بدّ للرّامي أن يستعدّ للرّمي ولا بدّ للسّهم أن يقطع المسافة التي تفصله عن الهدف. أمّا أفضل طريقة لإصابة الهدف وأكملها على الإطلاق، فهي أن يكون السّهم قائما في الهدف منذ البدء وألاّ يكون قد انفصل عنه أبدا. فبهذه الصورة فقط يزول العيب الكامن في الفعل، فينصهر الفعل ضمن الوجود القائم بذاته ؛ إلاّ أنّ مثل هذه الحالة، كما أقرّ بذلك أرسطو، تبقى حالة خاصّة بالإلاه وحده.

وإذا كان الرّواقيون يسعون بدورهم إلى إزالة المسافة بين الفعل والوجود، فإنّ ذلك لم يكن في سبيل ردّ الأوّل إلى الثاني، ولا في سبيل محاكاة الفعل للمثال-الأنموذج، لأنّ العلّة الحقيقية في نظرهم هي العلّة الفاعلة، ولأنّ غاية كلّ فعل تبقى كامنة في الفعل ذاته.

وعلى ذلك يبدو أنّه لا جدوى من مقارنة غائية الحكمة، بوصفها غائية باطنية، بغائية الرّماية أو الملاحة أو الطبّ أو غيرها من الفنون، بوصفها غائية خارجية.

بيْد أنّه توجد فنون أخرى أكثر ملاءمة للحكمة وأجدر بالمقارنة بها، كفنّي التمثيل والرقص، باعتبار أنّ غاية هذين الفنّين كامنة فيهما، فهي تحقيق للفنّ لا غير.

إذن، كما لاحظ ذلك فكتور غولدشميت(5)، فقد اختار الرّواقيون مقارنة الحكمة بالتمثيل والرقص لما يتضمّنه هذان الفنّان من *غائية باطنية*، أي أنّ اختيارهم لهذين الفنّين بدلا من فنّي الملاحة والطبّ إنّما يعبّر عن رفضهم الشديد للمذهب الغائي، سيّما أنّ الغائية عموما هي خارجية أو لا تكون.

---

(5) نفس المصدر السابق، ص 150.

ولئن كان الرّواقيون يبحثون عن مثال يقيسون به الحكمة ويقارنونها به، فليس معنى ذلك أنّهم يبحثون عن أنموذج للحكمة، لأنّ الحكمة في نظرهم هي الأنموذج الذي ينبغي أن يقتدى به. وتتمثّل مهمّة الحكيم في أن يبيّن للآدميين أنّهم لا ينفكّون يبحثون عن السعادة حيث لا توجد وحيث لا أثر لها، بدلا من أن ينسجوا على منواله إذ لا أرزاق له ولا ثياب غير معطف غليظ، إلاّ أنّه حرّ طليق، بل هو في مرتبة أرقى من مرتبة الملوك(6). ولقد أغاظ *سنيكا* الكثيرين لمّا قال في رسالته إلى لوسليوس(7) إنّه توجد نقطة على الأقلّ يتجاوز فيها الحكيم الإله نفسه ويتفوّق عليه : فإن كان الإله خاليا *بطبعه* من كلّ خوف وخشية، فإنّ الحكيم خال منهما *بجهده الخاص وقوّته الذاتية*. إنّ الحكيم، بفضيلته الشخصية، يعكف في قمّة لا يطالها ما يعكّر صفوه ويزعج عيشه، " ولا يستطيع لا الألم ولا الأمل ولا الخشية التقليص قيد أنملة من ملكوت الخير الأعظم "(8).

ولعلّ هذا التصوّر الخاص للحكيم هو ما يفسّر المفارقات العالقة به، وهي تتمثّل عموما في الإقرار بأنّ الحكمة تستوفي كلّ شيء وتغني عن كلّ شيء : فالحكيم الرّواقي، شأنه شأن الحكيم الأفلاطوني والأرسطي والأبيقوري، لا يعبأ بما يطرأ عليه من تقلّبات الدّهر، طالما أنّه ينعم بالسّعادة الحقيقية؛ ثمّ إنّ الحكمة لا تقوم على مراحل ودرجات، كما أنّها لا تحتوي على أقسام منفصلة متمايزة، بل من كان على درجة من الحكمة كان حكيما حقّا، ومن ملك بعض أقسامها ملكها جميعا؛ ويستحوذ الحكيم على الخيرات كلّها، من عقل وحكمة وحصافة، ويترك للآخرين الشرور كلّها من جنون وجهالة وغرارة؛ إنّه غنيّ حتّى لو كان فقيرا، وجميل حتّى لو كان قبيحًا، وحرّ حتّى لو كان عبدًا؛ وهو وحده القادر على جميع الأمور والجدير بها

(6) أبكتيتوس، محادثات، III ، 22 ؛ IV ، 8.

(7) انظر الرسالة 53 إلى لوسليوس.

(8) سنيكا، عن الحياة السعيدة، الفقرة 15.

كلّها، من سياسة الدولة وتدبير الشؤون العامّة إلى سياسة نفسه وتدبير الشؤون المنزلية، فهو وحده المواطن الحق، والصديق الحق، والأمين الحق، والجدير بالثقة حقّا، والحرّ حقّا: إنّه "يحسن صناعة ما يصنع، وكلّ ما يصنعه فهو حسن"، كما قال عنه *ستوبايوس*(9). إلاّ أنّ صفات الحكيم هذه لا تعدو أن تكون من نسج الخيال، لأنّها لا تمتّ إلى طبيعة الإنسان الحقيقية بصلة: فالحكيم الرواقي، كما قال *كانط* بعد قرون، "مثال أعلى لا كيان له إلاّ على مستوى الفكر"(10).

ولئن وُجد اتّفاق بين الفيلسوف الرّواقي والفيلسوف الأبيقوري حول الغاية من الحكمة، إذ هي تحقيق *الأتراكسيا* وتوفير أسباب الهناءة والسكينة، إلاّ أنّ الاختلاف حاصل بينهما أيضا لا ريب. فالحكيم الأبيقوري يرغب في السعادة لا غير، وحكمته حكمة *مرحة محبورة* (11) ، بينما يبدو الحكيم الرّواقي كجلمود صخر تحيط به المياه من كلّ جانب، فإذا غمرته ظلّ وقورا مهيبا: فحكمته حكمة *مغتمّة مكروبة*. ثمّ إنّ الحكمة الأبيقورية حكمة *متواضعة* ترضى بالقليل، لأنّ الفضيلة في نظر فيلسوف الحديقة لا تقتضي أكثر من العيش البسيط وفق ما تطلبه طبيعتنا، والسعادة لا تشترط أكثر من العيش الهانئ الوديع صحبة ثلّة من الخلاّن الأوفياء بعيدا عن جلبة السّاحة وصخب المنابر؛ وفي المقابل، تبدو الحكمة الرّواقية حكمة *مغالية متحجّرة*، فهي لا ترضى بالجزء أو بالقليل، فإمّا أن نفوز بها أو لا نفوز، وإمّا أن نملكها كاملة أو لا نملك، لأنّ *الحكمة واحدة*، ومن فاز بجزء منها فاز بها كلّها، شأنها شأن الفضيلة التي تظلّ أيضا واحدة في نظر الرّواقيين، لأنّ الشخص الذي يسعى جاهدا إلى اكتسابها لا يختلف، متى قارنّاه بالحكيم، عن

(9) تذكره جنفياف روديس لويس في كتابها عن **الأخلاق الرواقية**، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1970، ص33 .

(10) كانط، **نقد العقل الخالص**، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية ، الطبعة الثامنة، 1975، ص.413-414.

(11) راجع أبيقور، **الحكم الفاتيكانية**، 41 ؛ راجع عموما **الرسالة إلى ميناقايوس**.

ذلك الذي يتمرّغ في الفسق والفساد: فالفضيلة أمرٌ، والسعي إليها أمرٌ آخر، وإنّ من يسعى إلى الفضيلة ليس بعدُ إنسانا فاضلا، بل كلّ فضله أنّه يسعى إليها لا غير؛ ذلك أنّه يمكنه في كلّ لحظة، ما لم يفز بالفضيلة الحق وما لم يصبح إنسانا فاضلا بأتمّ معنى الكلمة، أن ينحرف ويتيه؛ وكما كان يردّد فلاسفة الرّواق، قد يغرق المرء في عمق البحر أو قرب الشاطئ؛ كما أنّه لا يهمّ كثيرا هل أنّ الإنسان الذي فشل في بلوغ هدفه قد كان فشله منذ البداية أو على بُعد خطوات من النّهاية، لأنّ الفشل حاصل في كلتا الحالتين.

إذن فالحكمة واحدة، والفضيلة واحدة، بل هما شيء واحد لا غير، والحكيم الفاضل هو ذلك من اكتسب الفضيلة حقّا وغدا يمارسها ويعيشها بكلّ تلقائية، دونما خضوع لأيّ أمر قطعي من نوع الأوامر القطعية التي ستقول بها الأخلاق الكانطية. وتبقى الفضيلة من سمات الحكيم وحده، بينما يحتاج غيره إلى تعلّمها والتدرّب عليها. وقد ميّز الرّواقيون في هذا الصدد بين *الأعمال المستقيمة*، إذ هي من سمات الحكيم الفاضل، و*الأعمال الملائمة*، وهي خاصة بمتعلّمي الحكمة ومريدي الفضيلة. إلاّ أنّ هذا الطوح لا يخلو في الظاهر من التناقض، إذ يرى فلاسفة الرّواق من جهة أنّ الفضيلة واحدة لا تتجزّأ، فإمّا أن يكون المرء فاضلا أو لا يكون (دون أن يكون، في حالة عجزه عن امتلاك الفضيلة، فاجرا ولا أخلاقيا بالضرورة)، في حين أنّهم يقرّون من جهة أخرى بوجود تقدّم أخلاقي نحو الفضيلة، وليس أدلّ على ذلك من موقفهم من الخصومة القديمة بين أفلاطون والسوفسطائيين حول ما إذا كانت الفضيلة تُعلّم أو لا تُعلّم، إذ كان جوابهم بالإيجاب: نعم، إنّ الفضيلة قابلة للتعليم والتلقين[12]. ولقد انتبه *بلوتارخوس* إلى مثل هذا التناقض فقال في كتابه **عن تناقضات الرّواقيين**: "تحدّث *كريزيبوس* عن الفضائل فقال إنّها تزيد وتعظم، بينما نجده يردّد في مجال آخر، مقتفيا آثار

(12) ديوجان اللايرسي، نفس المصدر، الباب السابع، الفقرة 91.

زينون، أنه لا تفاوت بين الفضائل، وأن السلوك المستقيم لا يسمو عليه أي سلوك مستقيم آخر"(13).

يبدو إذن أن الرواقيين ينظرون إلى الفضيلة تارة بوصفها *مبدأ وأصلا* (Archê) مفرزا للخير، وطورا على أنها *غاية الكمال ومنتهاه* : فمن حيث إنها مبدأ وأصل تكون الفضيلة قابلة للنمو والازدياد، ومن حيث إنها تعبر عن منتهى الكمال فهي تكون تامة كاملة لا تحتمل لا الزيادة ولا النقصان(14). وفي جميع الحالات تبقى الفضيلة واحدة لا تتجزأ رغم تعدد مجالات ممارستها، وتبرز وحدتها في القول المأثور بين الرواقيين: "من حاز فضيلة واحدة حاز الفضائل كلها"(15). ولقد شبه فلاسفة الرواق وحدة الفضيلة بوحدة النفس: فكما أن النفس تظل واحدة رغم تنوع وظائفها، فإن غاية الفضيلة تبقى واحدة أيضا وقصدها يظل ثابتا لا يتغير رغم تغير مجالات ممارستها، فهي كالعين التي تنظر بالتوالي إلى الأبيض ثم إلى الأسود، بل هي كالبصر الذي يبقى هو هو مهما تعددت الأشياء التي يدركها وتنوعت.

---

(13) تناقضات الرواقيين، الفصل 13 ؛ راجع أيضا ديوجان اللايرسي، نفس المصدر، الباب السابع، الفقرة 127.

(14) عرّف أرسطو الفضيلة بوصفها استعداداً قارّاً لفعل الخير (Hexis) ، وهو تعريف لا يبتعد عن التعريف الرواقي، إلاّ أنّ الرواقيين قد أطرؤوا عليه بعض التعديل، فميّزوا بين اللفظ Hexis الذي استعمله أرسطو، واللفظ Diathesis (الذي ترجمه اللاتينيون بعبارة Habitus)، وفضّلوا الثاني على الأوّل، ذلك لأنّ الهكسيس تحتمل الزيادة والنقصان، بينما الفضيلة التي تقال دياتزيس إنّما هي مساوية دائما لذاتها مكافئة لها.

(15) شيشرون، عن الواجبات، III ، 35.

مـــــنـــتـــخـــبـــات

النصوص الواردة في هذا الباب من إعدادنا ومن ترجمتنا الشخصية، ما عدا نصوص الشهرستاني (من كتاب **الملل والنحل**) والنصوص المقتطفة من موسوعة **تراث الإنسانية** (من الفصلين عن ***محاضرات أبكتيتوس*** وعن ***المقالات الفلسفية لسنيكا***، تأليف محمد سليم سالم، ومن الفصل عن ***تأملات مرقس أوريليوس***، تأليف علي أدهم).

لمزيد التثبت من مصادر النصوص، ندعو القارئ إلى مراجعة توطئة هذا الكتاب.

— 1 —

الرّواقيون القدامى

سيرهم وآثارهم

(عن ديوجان اللاّيرسي، سِيَر مشاهير الفلاسفة، مذاهبهم وحِكمهم، الباب السابع)

زينون :

وُلد *زينون*، ابن *منازي* أو *ديمي*، بمدينة كتيوم بجزيرة قبرص، وهي موقع يوناني محصّن على ملك المعمّرين الفينيقيين. سبق أن قلت إنّه تتلمذ على *أقراطيس*، وقيل إنّه حضر بعد ذلك دروس *ستيلبون*، ثمّ دروس *كزينقراطس* لمدّة عشر سنوات (...) وروى *هيكاتون* و*أبولونيوس*... أنّ *زينون* قد استشار الوسيط الرّوحي ليدلّه على الحياة الفاضلة التي ينبغي أن يختارها، فأوحى له بأنّها تتمثّل في التعامل مع الموتى، فأدرك معنى هذا الوحي وعكف على دراسة القدامى. وإليكم كيف تعرّف على *أقراطيس*. فبعد أن اشترى نسيجا أرجوانيا من فينيقيا، غرقت سفينته على مقربة من *بيري* وفقدت بضاعته، فذهب إلى أثينا وقد بلغ من العمر ثلاثين سنة، وبينما كان جالسا بإحدى المكتبات يطالع الباب الثاني من مذكّرات *كزينوفون* سأل بإعجاب أين يمكن العثور على أشخاص من هذه الطينة، فشاءت الصّدف أن كان *أقراطيس* مارّا من هناك فأشار إليه صاحب المكتبة وقال: "عليك أن تقتفي خطى هذا الرّجل". ومنذ ذلك الحين واكب *زينون* على دروس *أقراطيس*، إلاّ أنّه، رغم موهبته الفلسفية، لم يخرج عن تحفّظه ولم يألف وقاحة الفلاسفة الكلبيين وصفاقتهم. أراد *أقراطيس* أن يغيّر من طبعه فناوله إناء يحتوي على هريسة العدس ليحمله عبر أحياء الخزفيين، فرآه خجولا يحاول الاختفاء، فضرب الإناء بعصاً فتهشّم وسالت الهريسة على ساقي

زينون، فلاذ الرّجل بالفرار، فناداه *أقراطيس* وقال: "لماذا هربت أيّها الصبيّ الفينيقيّ، فأنا ما آذيتك بشيء!"

تتلمذ إذن بعض الوقت على *أقراطيس*، وألّف في الأثناء كتابا عن الدّستور قيل بفكاهة إنّه خطّه على ذيل كلب. ومن مؤلّفاته أيضا: *عن الحياة وفق الطبيعة، عن الميل أو عن طبيعة الإنسان، عن الأهواء، عن الواجب، عن القانون، عن التربية اليونانية، عن البصر، عن الكون، عن العلامات، فيثاغوريات، الكلّيات، عن النّطق المبين، خمس معضلات هوميرية، عن السماع الشعري*. ونذكر أيضا: *الفنّ، الحلول، كتابان في الدّحض، شروح أقراطيس، الأخلاق*. تلك هي مؤلّفاته. وفي الأخير هجر *زينون* دروس *أقراطيس* وتتلمذ طوال عشرين سنة على الفلاسفة الذين ذكرنا سابقا. وفي هذه الأثناء قال: "لقد بلغت غايتي وأرسيت لمّا غرقت سفينتي". ويزعم آخرون أنّه قال ذلك وهو لم يزل تلميذا *لأقراطيس*. وحسب رواية أخرى فقد قال لـمّا كان مقيما بأثينا وبلغه نبأ غرق السفينة: شكرا لربّة الحظّ، إذ أنّها تقودني بهذه الصّورة إلى الفلسفة". وأخيرا روى آخرون أنّه تعاطى الفلسفة بعد أن أتمّ بيع بضاعته بأثينا (...)

لقد أجلّه الأثينيون حتّى أنّهم أهدوه مفاتيح مدينتهم ومنحوه تاجا ذهبيّا وشيّدوا له تمثالا برنزيّا. ونسج مواطنوه على نفس المنوال، إيمانا منهم أنّ تمثال هذا الرّجل العظيم أفضل ما يمكن أن يزيّنوا به مدينتهم...

كان أليفا أنيسا، حتّى أنّ *أنتيغون* الملك استدعاه أكثر من مرّة إلى حفلاته. إلاّ أنّه آثر فيما بعد اعتزال المحافل، فكان يجلس في طرف المقعد، تحاشيا لمشاكل الاختلاط وهمومه. كان لا يتجوّل أبدا مع أكثر من شخصين أو ثلاثة، وعلى حدّ ما رواه *كليانتس* في كتابه **عن المال**، كان *زينون* يطلب درهما ممّن يصاحبه، تجنّبا لازدحام الجمهور. وذات يوم ازدحم حشدٌ من التلاميذ حوله فأشار إلى حاجز من اللّوح في آخر الرّواق وقال: "كان هذا الحاجز موجودا في الوسط فضايقنا فأقصيناه، فلو أخليتم المكان لما

ضايقتمونا". زاره يومًا *ديموكاريس بن لاكيس* وترجّاه أن يبعث مكتوبا إلى *أنتيغون* توسّطا له علّه يستجيب لطلباته، فغضب *زينون* ورفض لقاءه ثانية. ويُروى أنّ *أنتيغون* قد قال عند وفاة *زينون*: "خسرت مشهدا، ويا له من مشهدٍ!"... ولمّا سُئل لماذا كلّ هذا الإعجاب بالرّجل، أجاب: لأنّه، رغم ما أرسلت إليه من الهدايا الثمينة، إلاّ أنّ ذلك لم يغيّر من طبعه ولم يجعله لا مزهوّا ولا مُجاملا...

كانت ملامح وجهه تعبّر عن المرارة والحزن؛ وكان لباسه بسيطا، بل كان، بدعوى الاقتصاد، شحّيحا مقتّرا. وإذا آخذ شخصا، آخذه باختصار ومن غير عنف، مثلما فعل برجل كان يتردّد قبل العبور ببطء شديد فوق بالوعة، إذ قال: "من حقّه أن يخشى الوحل، لأنّه ليس مرآة تعكس له صورته". ويروى أنّ مواطنا من *رودس*، وسيمًا ثريًّا لا غير، أراد أن يتتلمذ عليه، إلاّ أنّ *زينون* ضاق به ذرعا فأجلسه بادئ الأمر على المقاعد المغبرّة كي تتّسخ ثيابه، ثمّ أجلسه بجوار الفقراء وثيابهم الرثّة، فأضجره الأمر وغادر المكان... وقال *زينون* لشابّ كان يخبط خبط عشواء : "لدينا أذنين اثنتين وفَمًا واحدا كي نسمع كثيرا ونتحدّث قليلا". وشوهد *زينون* جالسا في مأدبة ملازما الصّمت فسئل لماذا فقال: "كي يذهب بعضهم ليخبر الملك بوجود شخص ههنا يحسن الصّمت"... توفّي في الثامنة والتسعين من عمره دون أن يصاب بمرض. لكن قال *برسي* في كتابه عن **الفِرق الأخلاقية إنّه** مات عن سنّ تناهز الثانية والسبعين، وأنّه لم يتجاوز الثانية والعشرين لمّا جاء إلى أثينا، وقال *أبولونيوس* إنّه ترأس مدرسته طوال ثمان وخمسين سنة. وإليكم كيف مات: خرج من مدرسته فسقط فتكسّر اصبعه، فضرب الأرض بيده وقال بيت *انيوبي*:

أنا آتٍ إليك، فلِمَ تناديني ؟

ثمّ اختنق ومات.

(Diogène Laërce, VII, 1- 24)

* * *

كليانتس :

ولد *كليانتس بن فانياس* بآسوس، وكان ذا بنية رياضية، حسب ما رواه *أنتيستانس* في كتاب **المواريث**. قدم إلى أثينا ومعه أربعة دراهم، فتعرف على *زينون* وعكف على دراسة الفلسفة ولم يخرج عن تعاليم أستاذه أبدا. اشتهر بجده في العمل، ولما اضطره الفقر إلى بيع خدماته سهر الليالي يضخ المياه في الحدائق وسخر النهار لتعاطي الفلسفة؛ وهكذا فقد أطلق عليه اسم "غارف المياه"... ويروى أن *أنتيغون*، إذ كان يتابع دروسه، سأله لماذا كان يضخ المياه، فأجابه: "هل أنا اكتفيت بضخ المياه؟ ألست أعزق الأرض وأسقيها أيضا؟ ألست أقوم بكل هذا حبا للفلسفة؟" (...) ومع أن قدرته على العمل كانت عظيمة، إلا أن فكره كان ضيقا ثقيلا... وكان صبورا لا يرد على سخرية زملائه؛ فلما نعته أحدهم مرة بالحمار أجاب أنه وحده القادر على حمل بردعة *زينون*... وقيل إنه كان، لشدة فقره، عاجزا عن اقتناء لوح يكتب عليه، فكان يسجل كل ما ينطق به *زينون* على شقفة أو على عظم كتف البقر. كل ذلك زاد في شهرته حتى أن *زينون*، رغم كثرة تلاميذه وامتيازهم، فضله عليهم لينوبه على رأس المدرسة. وهكذا مات: تورمت لثته فمنع عنه الأطباء الطعام لمدة يومين فشفي فسمحوا له بالأكل كعادته، إلا أنه رفض قائلا إنه عاش كفاية، فمات جوعا عن سن تناهز الثمانين...

(Diogène Laërce, VII, 168-176)

* * *

كريزيبوس :

كان *كريزيبوس* – وهو ابن *أبولونيوس* أو *سولس* أو *طارس*، حسب كتاب **المواريث** لـ*لإسكندر* – تلميذا لـ*كليانتس*. مارس بادئ ذي بدء رياضة العدو ثم تتلمذ على يد *زينون* أو *كليانتس*...لم يكن فيلسوفا خاملا، بل كان شديد الذكاء، وكان يبتعد في جميع المسائل عن آراء *زينون* وآراء *كليانتس* نفسه، فكان يزعم أنه ليس بحاجة إلى غير مبادئ المذهب إذ تجعله

قادرا بمفرده على البرهنة على ما يريد. ولقد برع في فنّ الجدل وحظي بتقدير الجميع، حتّى أنّه قيل لو كانت الآلهة تستخدم الجدل لما استخدمت غير جدل *كريزيبوس*. ورغم براعته في كلّ الميادين إلاّ أنّه لم يتألّق كثيرا في فنّ النّطق المبين. وكان جادّا في عمله لا أحد يفوقه حماسا، بشهادة ما ألّفه من الكتب التي يفوق عددها سبع مائة وخمسة . وإذا كان إنتاجه خصبا بهذه الصورة فلأنّه كان يكتب في نفس المواضيع ويسجّل كلّ ما يخطر بباله ويكثر من التنقيح ومن استعمال الشواهد، حتّى أنّه استشهد مرّة بكتاب **ميدي** *لأوريبيد* فنسخه كاملا. وكان معتدّا بنفسه لدرجة أنّه أجاب شخصا سأله إلى من يمكنه أن يوكل تربية ابنه فقال: "إليّ أنا، إذ لو كنت أعرف شخصا أفضل منّي لقصدته وطلبت منه دروسا في الفلسفة". ولذا قيل عنه:

هو الحكيم لا غير، والآخرون ظلال من حواليه

وقيل:

لو لم يكن كريزيبوس لما كانت الرّواقية

وروى هرميب أنّ تلاميذه دعوه إلى حضور أضحية بينما كان يتفلسف داخل *الأوديون*، فشرب خمرا عذبا نقيّا فأصابه دوار وجاءته المنيّة بعد خمسة أيّام في سنّ الثلاثة والسبعين... وروى بعضهم أنّه مات من فرط الضّحك: إذ رأى حمارا يأكل تينا فقال لصاحبته العجوز أن تناوله خمرا، وقهقه بشدّة فشهق ومات. ويبدو أنّه كان شديد الاحتقار لغيره، لأنّه لم يهد أيّ كتاب من كتبه الكثيرة إلى الملوك...

(Diogène Laërce, VII, 179-185)

2 - الفلسفة وأقسامها

يقسّم الرّواقيون الفلسفة إلى ثلاثة أبواب: الفيزياء والأخلاق والمنطق. ولقد تبنّى *زينون الكتيومي* هذا التقسيم في مؤلّفه عن **العقل**، كما تبنّاه *كريزيبوس* في كتابه الأوّل عن **العقل** وكتابه الأوّل في **الطبيعيات**، و*أبولودور* و*سيلوس* في الباب الأوّل من كتابيهما **مدخل إلى العقائد**، و*أودروموس* في كتابه **المؤسسة الأخلاقية**، وتبنّاه أيضا *ديوجان البابليّ* و*بوزيدونيوس*. وأطلق *أبولودور* على هذه الأبواب اسم *الأيئات*، و*كريزيبوس* و*أودروموس* اسم *الصّور*، وسمّاها آخرون *أجناسًا*.

إنّهم يشبّهون الفلسفة بحيوان: فالعظام والأعصاب هي المنطق، واللّحم هو الأخلاق، والرّوح هي الفيزياء؛ ويشبّهونها أيضا ببيضة، قشرتها المنطق، وبياضها الأخلاق، وصُفارها الفيزياء، كما يشبّهونها بمدينة محكمة التحصين والتنظيم.

وإنّهم لا يفضلون بين أبوابها مثلما فعل بعضهم، بل إنّهم يرونها أبوابا متماسكة جدّا حتّى أنّهم يرفضون تلقينها مستقلّة بعضها عن بعض. إلاّ أنّ بعضهم أقام تمايزا بين هذه الأبواب، فجعل الصدارة للمنطق، تتلوه الفيزياء ثمّ الأخلاق. هذا ما فعله *زينون* في كتابه عن **العقل**، وأيضا *كريزيبوس* و*أرخيدام* و*أودام*. وعلى العكس منهم يبدأ *ديوجان البطليموسي* بالأخلاق، بينما يضعها *أبولودور* في المرتبة الثانية، على حين تتصدّر الفيزياء المرتبة الأولى عند *فنايطيوس* و*بوزيدونيوس*، حسب رواية *فانياس*، صديق *بوزيدونيوس*، في الباب الأوّل من كتابه عن مدرسة هذا الأخير.

ومن جهة أخرى فإنّ *كليانتس* قد قال إنّ الفلسفة تحتوي على ستّة أبواب هي: الجدل والبلاغة والأخلاق والسياسة والفيزياء واللاّهوت.

(Diogène Laërce, VII, 39-41)

3 – العلم الفلسفي

لا أحد غير الحكيم يعلم أمرا من الأمور حق العلم ؛ وقد بين *زينون*
ذلك بأن بسط كفه وقال: "هذا هو التصور" ؛ ثم ثنى أصابعه قليلا وقال: "هذا
هو التصديق" ؛ ثم أطبق كفه تماما وأشار إلى جمع كفه وقال: "هذا هو الفهم"
؛ ثم قبض بيده اليسرى على جمع كفه بشدة وقال: "هذا هو العلم" الذي
يختص به الحكيم. إلا أن الرواقيين أنفسهم لم يستطيعوا أن يبينوا من هو
الحكيم، أو من كان من بين الناس حكيما.

(Cicéron, *Premiers Académiques*, *Lucullus,* XLVII

4 – التصوّر

يوجد فرق بين التصوّر والتوهّم ؛ فالتوهّم في ظاهره تفكير، إلاّ أنّه لا يختلف عن التفكير الحاصل أثناء النّوم ؛ أمّا التصوّر فهو أثر ينطبع في النّفس، أي أنّه تحوّل من تحوّلاتها، كما بيّن ذلك *كريزيبوس* في كتابه الثاني عشر عن **النّفس**. ولا يجب تشبيه هذا الأثر بعلامة الطابع، إذ من المحال أن توجد أشكال عديدة في الوقت عينه والمكان عينه. إنّ المقصود بالتصوّر هو الأثر أو الانطباع الذي ينتج عن شيء موجود، ولا يمكنه أن ينتج عن شيء غير موجود.

والتصوّرات نوعان: فمنها المحسوس ومنها غير المحسوس ؛ تنشأ التصوّرات المحسوسة عن الأعضاء الحسّية، وتنشأ اللاّمحسوسة عن الفكر، كتصوّر اللاّجسمانيات وتصوّر جميع الأشياء المدركة بالعقل. وتنتج التصوّرات المحسوسة عن الأشياء الموجودة مصحوبة بالتسليم والتصديق. وتوجد أيضا تصوّرات موهومة، كالتي تنشأ عن أشياء تبدو حقيقية.

وتتوزّع التصوّرات أيضا إلى عقليّة وغير عقليّة: فالعقليّة تنتسب إلى الأحياء العاقلين، واللاعقليّة إلى الأحياء غير العاقلين. والتصوّرات العقليّة هي الأفكار ؛ أمّا اللاعقليّة فهي لا تملك اسمًا.

ومن التصوّرات ما هو تقنيّ، ومنها ما ليس تقنيّا: فالصّورة لا تُدرك بنفس الطريقة من قِبل الإنسان الكفء والإنسان غير الكفء.

(Diogène Laërce, VII, 50-51)

* * *

التصوّرات الصادقة نوعان: فمنها ما يتّصف بالإحاطة ومنها ما لا يتّصف ؛ التصوّرات الصادقة غير المحيطة هي تلك التي تعرض لنا في شكل انفعالات ؛ أمّا التصوّرات المحيطة فهي تنشأ عن أشياء موجودة،

ون حاملة لعلامات هذه الأشياء مطبوعة بها، كما أنّها تكون على هيئـــة
يث لا يمكنها أن تنشأ عن أشياء غير موجودة.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, VII, 247-24

* * *

توجد في نظر الرّواقيين أشياء تتصوّرها النّفـــس إذ تنطبـــع فيـــها
قش نقشًا، كالأبيض والأسود، وأشياء أخرى تتصوّرها النّفس إذ تعـــرض
ولا تؤثّر فيها، كاللاّجسماني والمعبّر عنه.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, VIII, 4(

* * *

قال الرّواقيون الأقدمون إنّما معيار الحقيقة هو التصوّر المحيط.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, VII, 2:

5 – المنطق

قالوا إن العام لا شيء... فالإنسان ليس شخصا بالذات، لأن العموم ليس شيئا بالذات.

(Simplicius, *Cat.*, 26, cité par Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*,Paris, 1926, p. 221)

* * *

قال الرواقيون بترابط أشياء ثلاثة: المدلول والدال والموضوع. الدال هو الكلام، مثل كلمة *ديون*؛ والمدلول هو ما تعبر عنه هذه الكلمة، أي ما نفهمه ونفكر فيه بينما لا يفهمه الإنسان الأجنبي رغم سماعه للكلمة. وأخيرا هناك الموضوع الخارجي، أعني *ديون* الإنسان بالذات. الكلام والموضوع جسمان؛ أما ثالثهما، وقد يكون صادقا أو كاذبا، فهو لاجسماني.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, VIII, 10)

* * *

القضية هي الأمر الصادق أو الكاذب، أو الأمر التام الذي يتجلى بذاته على نحو ما هو عليه، على حد قول *كريزيبوس* في كتاب **الحدود الديالكتيكية**، كقولنا: "النهار موجود"، أو "*ديون* يتجول". والمقصود بالقضية الإشارة أو الدحض، لأن الذي يقول "النهار موجود" يرى من الصواب أن يقول ذلك؛ فإذا كان النهار موجودا، كانت قضيته صادقة، وإذا لم يكن موجودا كانت كاذبة.

يوجد فرق بين القضية والسؤال والاستفهام والأمر والقسم واللعنة والافتراض والنداء الدعائي. فالقضية إثبات لما يوصف بالصدق أو الكذب؛ والسؤال أمر بين كالقضية، غير أنه يطلب جوابا، كقولنا: "هل النهار موجود ؟"؛ فهذا السؤال ليس صادقا أو كاذبا، على عكس القضية التي تكون صادقة

أو كاذبة؛ والاستفهام هو ما يتعذّر الإجابة عنه بنعم أو لا مثلما الحال في السؤال، بل تكون الإجابة (إذا طُلب منّا مثلا أين يسكن *ديون*) بقولنا: "إنّه يسكن في هذا المكان".

(Diogène Laërce, VII, 65-66)

* * *

لا يدخل السؤال والاستفهام وما إليهما في دائرة الصّواب والخطإ، بل القضايا هي التي تكون صادقة أو كاذبة. ثمّ إنّ القضايا بعضها بسيط وبعضها غير بسيط، على حدّ قول *أرخيداموس وأثينودور وأنتيباتر وكرينيس*، وهم من تلاميذ *كريزيبوس*. تتألّف القضيّة البسيطة من قول صريح غير مبهم، كقولنا: "النّهار موجود"؛ وتتألّف القضيّة غير البسيطة من قول مبهم أو من عدّة أقوال؛ تكون القضيّة مبهمة كقولنا: "لو كان النّهار موجودا"، وتكون مركّبة من عدّة أقوال كقولنا: "النّهار موجود النّور موجود".

وتتفرّع القضايا البسيطة إلى كاشفة وسالبة وعدمية وحملية ومحدودة وغير محدودة؛ أمّا القضايا غير البسيطة فمنها الشرطية والتّالية والمنسّقة والمنفصلة والسّببية والمقارنة(...)

ويرى *كريزيبوس* في كتابه عن **الديالكتيك** أنّ *القضيّة الشرطية* تقوم على الرابطة الشرطية *إذا*. فهذه الرابطة تُنبئ بأنّ قولا ثانيا سيعقب الأوّل: "إذا وُجد النّهار وُجد النّور". أمّ *القضيّة التّالية* فهي، حسب *كرينيس* في كتابه عن **فنّ الديالكتيك**، قضيّة تقوم على الرابطة ***بما أنّ***، فتبدأ بقولٍ وتنتهي بقولٍ آخر، مثلا: "بما أنّ النّهار موجود فالنّور موجود"؛ فالرابطة هنا تقتضي لزوم القول الثاني عن الأوّل وتثبته. *والقضيّة المنسّقة* تقوم على رابطة تنسيق، على نحو قولنا: "النّهار موجود والنّور موجود". وتقوم *القضيّة المنفصلة* على رابطة الفصل *إمّا*، كقولنا: "إمّا النّهار موجود وإمّا اللّيل موجود"؛ فالرابطة هنا تقتضي بطلان أحد الحدّين. والرابطة في *القضيّة*

السّببية هي *لأنّ*، كقولنا: "لأنّ النّهار موجود فالنّور موجود"؛ فالحدّ الأوّل هنا هو سبب الحدّ الثاني. وتقوم *القضيّة المقارنة بصيغة التكثير* على اللّفظ *أكثر* الذي يربط بين الحدّين، كقولنا: "النّور موجود أكثر من الظلام"؛ أمّا *القضيّة المقارنة بصيغة التصغير* فهي تكون على نحو قولنا: "الظلام موجود أقلّ من النّور".

ثمّ إنّ القضيّة قد تقوم على التضادّ بحسب الصّواب والخطإ عندما يناقض أحد حدّيها الآخر، كقولنا: "النّهار موجود والنّهار غير موجود". ولذا تكون القضيّة الشرطيّة صادقة عندما يكون عكس قولها الثاني مُضاداّ لقولها الأوّل، كقولنا: "إذا كان النّهار موجودا، كان الضّياء موجودا"؛ وفعلا فإنّ القول "ليس الضّياء موجودا"، من حيث إنّه نقيض القول الثاني في القضيّة، إنّما هو مضادّ لقولنا "النّهار موجود". وتكون القضيّة الشرطيّة باطلة عندما لا يكون نقيض القول الثاني في القضيّة مضاداّ لقولها الأوّل، كقولنا: "إذا كان النّهار موجودا، كان *اديون* في فسحة"؛ وفعلا فإنّ القول "ليس *ادیون* في فسحة" ليس مضاداّ لقولنا "النّهار موجود". وتكون *القضيّة التّالية* صادقة عندما تبدأ بقول صادق وتنتهي بقول ناجم عنه، كقولنا: "بما أنّ النّهار موجود، فالشمس طالعة". وتكون باطلة عندما تبدأ بقول كاذب أو عندما لا يتلو القولَ الأوّلَ قولٌ ثان ناجم عنه، كقولنا: "بما أنّ اللّيل موجود، فإنّ *ادیون* يتفسّح"؛ إذ يجوز أن يتفسّح *ادیون* في النّهار. وتكون *القضيّة السّببية* صادقة عندما يكون القول الأوّل صادقا ويتلوه قول ثان ناجم عنه، كما لا يكون القول الأوّل ناجما عن الثاني، كقولنا مثلا: "لأنّ النّهار موجود فالضّياء موجود"؛ وفعلا فإنّ القول " الضّياء موجود" ينتج عن القول "النّهار موجود"، لكنّ القول "النّهار موجود" لا ينتج عن القول "الضّياء موجود". وتكون *القضيّة السّببية* باطلة عندما تبدأ بقول كاذب أو عندما لا تفضي إلى نتيجة ضرورية أو عندما لا توجد علاقة بين حدّها الأوّل وحدّها الأخير، كقولنا: "لأنّ اللّيل موجود فإنّ *ادیون* يتفسّح". و*القضيّة الافتراضية* هي التي تقود إلى

التصديق، كقولنا: "إذا كانت هذه المرأة قد أنجبت، فهي أمٌّ من أنجبت"، إلاّ أنّ هذا غير صحيح، لأنّ الطّير مثلا ليس أمًّا للبيضة". ثمّ إنّ القضايا بعضها ممكن وبعضها ممتنع، وبعضها ضروري وبعضها ليس ضروريا. فالممكن هو ما قد يكون صادقا ما لم يحل دون ذلك حائل، كقولنا: "إنّ *ديوقلاس* حيّ"؛ والممتنع هو ما يتعذّر عليه أن يكون صادقا، كقولنا: "الأرض تطير"؛ والضروري هو ما يكون على درجة من الصّدق حتّى أنّه يتعذّر أن يكون كاذبا، أو، إذا أمكنه ذلك، فلأنّ أمرا خارجيّا قد عارضه وجعله كاذبا، كقولنا: "الفضيلة نافعة". واللاّضروري هو ما يكون صادقا، مع أنّه يمكنه أن يكون كاذبا أيضا، ما لم يحل دون ذلك حائل خارجي، كقولنا: "*ديون* يتفسّح". و*القضيّة المحتملة* هي التي يقوم صدقها على إمكانات متعدّدة، كقولنا: "سأعيش غدًا".

ويتألّف الاستدلال، في نظر تلاميذ *كرينيس*، من مقدّمة كبرى ومقدّمة صغرى ونتيجة، كقولنا: "إذا وُجد النّهار وُجد الضّياء، لكن النّهار موجود، إذن فالضّياء موجود". المقدّمة الكبرى هي: "إذا وُجد النّهار وُجد الضّياء"، والصّغرى هي: " لكن النّهار موجود"، والنتيجة هي: " إذن فالضّياء موجود". و*الكناية* شكل من أشكال الاستدلال، كأن نقول: "إذا صدق الأوّل صدق الثاني، لكن الأوّل صادق، إذن فالثاني صادق" (...).

والاستدلال نوعان: المفحم وغير المفحم. الاستدلال غير المفحم هو الذي لا يكون فيه نقيض القضيّة مناقضا للمقدّمتين، كقولنا: "إذا وُجد النّهار وُجد الضّياء، لكن النّهار موجود، إذن *ديون* يتفسّح". ويكون الخطاب مفحما على سبيل الاشتراك النّوعي أو على سبيل القياس. الخطاب القياسي هو الذي يكون بغير حاجة إلى برهان أو يقود إلى قضايا لا تحتاج إلى برهان، كقولنا: "إذا كان *ديون* يتفسّح فإنّ *ديون* يتحرّك". والخطاب المفحم هو الذي يقود إلى نتيجة بطريقة معيّنة وغير قياسية، كالقول: "غير صحيح أن يكون النّهار واللّيل موجودين معا، لكن النّهار موجود، إذن فاللّيل غير موجود".

والاستدلال اللاّقياسي قريب من الاستدلال القياسي، غير أنّه ليس مفحما، كقولنا: "إذا كان *ديون* فرسا فهو حيوان، لكن *ديون* ليس فرسا، إذن فليس *ديون* حيوانا".

ثمّ إنّه توجد استدلالات صحيحة وأخرى باطلة. الصحيحة هي تلك التي تستخلص نتائجها انطلاقا من حقائق، كالقول: "إذا كانت الفضيلة نافعة فإنّ الرذيلة ضارّة"؛ والباطلة هي تلك التي تتضمّن مقدّماتها بعض الخطإ أو لا تفضي إلى نتيجة، كقولنا: "إذا وُجد النّهار وُجد الضّياء، لكن النّهار موجود، إذن فإنّ *ديون* حيّ". وهناك استدلالات ممكنة وممتنعة وضرورية وغير ضرورية، وأيضا استدلالات ليست بحاجة إلى برهان (...). ويوجد في نظر *كريزيبوس* خمس طرق لتنظيم الاستدلال ــ الذي ليس بحاجة إلى برهان ــ في الإفحام والقياس والكناية. الطريقة الأولى هي التي يكون فيها الاستدلال مؤلّفا من شرط ونتيجة، بحيث يكون البدء بالشرط وتُستخلص منه النتيجة، كقولنا مثلا: "إذا وُجد الأوّل نتج عنه الثاني، ولكنّ الأوّل موجود، إذن فالثاني موجود". والطريقة الثانية هي التي يكون فيها الانطلاق من الشرط ونقيض ما يتلوه لاستخلاص نتيجة مضادّة للمقدّمة الكبرى، كقولنا: "إذا وُجد النّهار وُجد الضّياء، لكن الظلام موجود، إذن فالنّهار غير موجود"؛ وفعلا فإنّ المقدّمة الصّغرى مضادّة للجزء التّالي في المقدّمة الكبرى، والنتيجة مضادّة للمقدّمة الكبرى. والطريقة الثالثة للاستدلال الذي ليس بحاجة إلى برهان هي تلك التي يُنطلق فيها من مقدّمة سالبة ومن أحد حدّيها لاستنتاج عكس الحدّ الآخر، كالقول: "غير صحيح أن يكون أفلاطون حيّا وميّتا، ولكن أفلاطون ميّت، إذن فأفلاطون ليس حيّا". والطريقة الرابعة هي التي يُنطلق فيها من قضيّة منفصلة ومن أحد حدّيها لاستنتاج عكس الحدّ الآخر، على نحو قولنا: "إمّا الأوّل موجود وإمّا الثاني، لكن الأوّل موجود، إذن فالثاني غير موجود". والوجه الخامس للاستدلال هو الذي يُنطلق فيه من

قضية منفصلة ومن نقيض أحد حديها لاستنتاج الحد الآخر، كالقول: "إما النهار موجود وإما الليل، ولكن النهار ليس موجودا، إذن فالليل موجود".

ويرى الرواقيون أن من الصواب يستنتج الصواب، كالقول: "بما أن النهار موجود، فإن الضياء موجود"؛ ومن الخطإ يستنتج الخطأ، كقولنا: "إذا كان من الخطإ أن الليل موجود، فمن الخطإ أن الظلام موجود"؛ وقد ينتج الصواب عن الخطإ، كأن نستنتج من كون الأرض تطير أنها موجودة؛ لكن الخطأ لا يستنتج من الصواب: إذ لا نستنتج، من كون الأرض موجودة، أنها تطير (...).

تلك هي آراء الرواقيين في المنطق؛ إنه عندهم على قدر من الأهمية، حتى أنه ليس أحق بلقب الحكيم في نظرهم من عالم المنطق.

(Diogène Laërce, VII, 68-83)

* * *

6 - علم الطبيعة

إنّهم يقسّمون الطبيعيات إلى عدّة أقسام: واحد موضوعه الأجسام، وآخر ينظر في المبادئ، وثالث في العناصر، ورابع في الآلهة، وقسم موضوعه الحدود، وآخر الحيّز، وقسم أخير يتناول دراسة الخلاء. يقوم هذا التقسيم على اعتبار الأنواع؛ أمّا التقسيم بحسب الأجناس فهو يجعل للطبيعيات ثلاثة أبواب: العالم والعناصر وعلم الأسباب. وإنّهم يقسّمون دراسة العالم إلى مبحثين: مبحث يدخل في اختصاصهم واختصاص علماء الرياضيات، ينظرون فيه مثلا في الأجرام السماوية الثابتة ويتساءلون عمّا إذا كانت الشمس والقمر والكواكب السيّارة على نحو ما تظهر عليه؛ ومبحث آخر هو من اختصاص الطبيعيين دون سواهم، ويدور فيه البحث في طبيعة العالم وفيما إذا كانت الشمس والأفلاك تتكوّن من موادّ وصور، كما يتساءلون فيه عمّا إذا كان العالم مخلوقا أو غير مخلوق، حيّا أو غير حيّ، فانيا أو غير فان، خاضعا للعناية أو غير خاضع، إلخ. ويحتوي علم الأسباب على بابين: أوّلهما من اختصاصهم واختصاص الأطبّاء، وموضوعه الجزء الرئيسي في النّفس (...)، والثاني يشاركهم فيه علماء الرياضيات أيضا، وموضوعه الإبصار وانعكاس الصّورة على المرآة وتكوّن السّحب والرّعد وقوس قزح والهالات والنّيازك، إلخ.

يوجد مبدآن للعالم: مبدأ فاعل ومبدأ منفعل. المبدأ المنفعل هو المادّة، وهي جوهر بلا صفات، والمبدأ الفاعل هو العقل الفاعل في المادّة، أي أنّه اللّه. فاللّه أزلي، وهو الذي نظّم الأشياء جميعا، كما أثبت ذلك *زينون الكتيومي* في كتابه عن **الجوهر** *وكليانتس* في كتابه عن **الذرّات** *وكريزيبوس* في خاتمة الباب الأوّل من كتابه في **الفيزياء** *وأرخيداموس* في كتابه عن **العناصر** *وبوزيدونيوس* في الباب الثاني من كتابه عن **النّسق الطبيعي**.

وإنّهم يميّزون بين المبادئ والعناصر: فالمبادئ غير مخلوقة وغير قابلة للتّلف والفساد، في حين أنّ العناصر تتلف بالاحتراق؛ وعلاوة على ذلك فإنّ المبادئ لاجسمانية ولامتشكّلة، في حين تتّخذ العناصر صورا وأشكالا.

ويقول *أبولودور* في كتاب **الفيزياء** إنّ للأجسام ثلاثة أبعاد: الطول والعرض والعمق، ويطلق عليها اسم الجوامد. فالسّطح هو حدّ الجسم ونهايته، أو هو ما يملك طولا وعرضا ولا يملك عمقا؛ (...) والخطّ هو حدّ السّطح ونهايته، أو هو طول بلا عرض، أي أنّه لا يملك سوى الطّول؛ والنقطة هي حدّ الخطّ ونهايته، وهي أصغر العلامات.

إنّ الإله والرّوح والقدر و*زيوس* أسماء متعدّدة لنفس المسمّى، ذلك الذي حوّل في البداية الهواء إلى ماء، ثمّ على نحو ما أقام البذر المنويّ في رحم الأمّ، أقام العقل المنويّ للعالم في الماء فجعل المادّة قادرة على توليد الأشياء وإنشائها؛ وبعد ذلك خلق العناصر الأربعة وهي النّار والهواء والماء والتراب. هذا ما قاله *زينون* في كتابه عن **العالم** و*كريزيبوس* في الباب الأوّل من كتابه في **الفيزياء** و*أرخيداموس* في كتابه عن **العناصر**.

العنصر هو الأصل الذي تتولّد عنه الأشياء وإليه تنحلّ. وتؤلّف العناصر الأربعة معا جوهرا بلا صفات، هو المادّة. ثمّ إنّ النّار حامية والماء رطب والهواء بارد والتراب يابس، لكن يوجد شيء من كلّ ذلك في الهواء أيضا. وتوجد في الأعلى نار يُطلق عليها اسم الأثير، حيث نشأت الكواكب الثابتة والكواكب السيّارة. ويوجد الهواء تحت الأثير، ثمّ الماء، والأرض أخيرا إذ هي محور العالم.

ويقال العالم عندهم بمعان ثلاثة: فالمقصود به أوّلا هو الإله الذي، على عكس جميع الجواهر الأخرى، لا يعرف النشوء والفساد، فهو مدبّر العالم ومدبّر الأشياء التي تنحلّ إليه جميعا بعد مرور حقب من الزمان كيما تنشأ عنه من جديد؛ والمقصود به ثانيا تناسق الأفلاك؛ ويقصدون به أيضا كلا المعنيين.

والعالم في نظرهم هو أيضا الخاصّة المميّزة لجوهر الكون، على حدّ قول *بوزيدونيوس* في كتابه **مبادئ علم الآثار العلوية**، فهو مجموع السّماء والأرض والطبائع الموجودة فيه ، أو هو مجموع الآلهة والآدميين والمخلوقات المسخّرة لهم. وإنّ السّماء، آخر الأفلاك، هي موطن الكائنات الإلهية. والعالم يحكمه العقل وتدبّره العناية، كما قال *كريزيبوس* في الباب الخامس من كتابه عن **العناية** و*بوزيدونيوس* في الباب الثالث من كتابه عن **الآلهة**؛ ويتسرّب هذا العقل في جميع أجزاء العالم تسرّب الرّوح في الجسد، إلاّ أنّه يتسرّب في بعضها أكثر من بعض، فيكون في بعضها على هيئة ما، مثلما في العظام والأعصاب، ويكون في بعضها الآخر على هيئة روح، مثلما في المبدإ الرئيسي للنّفس. وإنّه ينتشر أيضا في العالم بأسره، هذا الحيّ العاقل الذي تحرّكه نفسٌ ذات مبدإ رئيسي إن هو إلاّ الأثير في نظر *أنتيباتر* (في الباب الثامن من كتابه عن **العالم**)، أو هو السّماء في اعتقاد *كريزيبوس* (في الباب الأوّل من كتابه عن **العناية**) و*بوزيدونيوس* (في كتابه عن **الآلهة**)، بل هو الشمس في رأي *كليانتس* (...).

لا يوجد إلاّ عالم واحد، محدود وكرويّ؛ فهذا الشكل هو الأكثر ملاءمة للحركة، كما قال *بوزيدونيوس* في الباب الخامس من كتابه **النّسق الطبيعي** و *أنتيباتر* وأتباعه في كتابهم عن **العالم**. ويوجد خارج هذا العالم خلاء لامحدود، وهو لاجسماني. اللاّجسماني هو ما يمكن أن تحلّ فيه الأجسام، ويمكنها أن تحويه ولكنّه لا يحويها. لا يوجد خلاء في العالم، ولكنّ العالم واحدٌ: فهذا ما يقتضيه انسجام ظواهر السّماء والأرض. لقد تحدّث *كريزيبوس* عن الخلاء في كتاب **الخلاء** وفي الباب الأوّل من كتابه عن **الفنون الطبيعية**؛ وتطرّق إليه *أبولوفان* في كتاب **الفيزياء**، و*أبولودور* أيضا، فضلا عن *بوزيدونيوس* في الباب الثاني من كتابه **النسق الطبيعي** (...).

ثمّ إنّ الزمان لاجسماني أيضا، فهو مدّة حركة العالم؛ وإنّ الماضي والمستقبل لامحدودان، أمّا الحاضر فمحدود.

ويقول الرّواقيون بفناء العالم، لأنّه مخلوق؛ ويستدلّون على ذلك كما يلي: إذا كانت الأجزاء فانية فالكلّ فان؛ لكن أجزاء العالم فانية لأنّها متغيّرة متحوّلة؛ إذن فالعالم فان. وإذا كان بعض الأشياء قابلا للتحوّل إلى ما أسوأ، فهو قابل للفساد؛ ولكن هذه هي حال العالم إذ يجفّ ويرطب. ولقد نشأ العالم لمّا تحوّل الجوهر، بفضل الهواء، من نار إلى ماء، ثمّ تحوّل جزؤه الكثيف إلى تراب، والدّقيق إلى هواء، والخفيف إلى نار، ثمّ تولّدت النباتات والحيوانات وجميع الأنواع الأخرى عن اختلاط هذه العناصر.

إنّ العالم حيٌّ عاقلٌ متحرّكٌ ذكيٌّ: هذا ما قاله *كريزيبوس* في الباب الأوّل من كتابه عن **العناية** و*بوزيدونيوس* في كتاب **الفيزياء**. إنّه حيٌّ بوصفه جوهرا يتحرّك ويحسّ؛ ثمّ لمّا كان الحيّ أفضل من اللاّحيّ، ولمّا كان العالم أفضل من كلّ شيء، فالعالم إذن كائن حيٌّ. وإنّه متحرّكٌ، مثلما يتبيّن من خلال اعتبارنا للنّفس البشرية إذ هي جزء منه. بيْد أنّ *بويثوس* قد قال بأنّ العالم ليس حيًّا.

أمّا أنّ العالم واحد، فهذا ما قاله *زينون* في كتاب **الكون**، وقال ذلك *كريزيبوس*، و*أبولودور* أيضا في كتاب **الفيزياء**، و*بوزيدونيوس* في كتاب **النّسق الطبيعي**. ويرى *أبولودور* أنّ الكلّ هو العالم، بينما يرى غيره أنّه مجموع العالم والخلاء المحيط به. وإنّ العالم محدود، بينما الخلاء لامحدود (...).

إنّهم يطلقون اسم الطبيعة تارة على ما يحوي العالم وطورا على ما يُنتج الأشياء على الأرض. إنّ الطبيعة كيان متحرّك بذاته بفعل بذور منويّة مُنتجة وحاوية للأشياء التي تنشأ عنها في أزمنة محدّدة ومُكوّنة لأشياء مماثلة لتلك التي أفرزتها هي بالذات. وإنّ غايتها اللّذة والمنفعة، مثلما يظهر في تكوين الإنسان. وتحدث جميع الأمور وفق القدر (...) فالقدر هو العلّة المحبكة للكائنات أو العقل المدبّر للعالم. وقالوا إنّ فنّ العرافة فنّ صحيح إذا صحّت العناية، كما قالوا إنّه فنّ متوقّف على تحقّق القدر (...). أمّا

فنايطيوس فقد قال إنّ العرافة لا أساس لها من الصّحة. وقالوا إنّ جوهر جميع الأشياء هو المادّة الأولى (...) وإنّهم يطلقون عليها اسمين: الجوهر أو المادّة، مشيرين بذلك إمّا إلى ما يؤلّف الأشياء جميعا أو إلى ما يؤلّف الأشياء الجزئية. فالمادّة التي تتألّف منها الأشياء جميعا لا تزيد ولا تنقص، في حين أنّ مادّة الأشياء الجزئية تزيد وتنقص. والجوهر في نظرهم جسم، كما أنّه محدود على حدّ قول *أنتيباتر* في الباب الثاني من كتابه عن **الجوهر** و*أبولودور* في كتاب **الفيزياء**. وهذا الجوهر منفعل، إذ لو كان ثابتا لا ينفعل لما تولّد عنه أيّ شيء؛ ولذا فهو يتجزّأ إلى ما لا نهاية. وقال *كريزيبوس* إنّ الجوهر ليس لامحدودا، لأنّ اللاّمحدود لا يتجزّأ، والحال أنّ الجوهر يتجزّأ بلا نهاية.

وعلى حدّ قول *كريزيبوس* في الباب الثالث من كتاب **الفيزياء** فإنّ الاختلاط يحصل في الكلّ وليس بصفة محدودة أو تقريبية: فلو سكبنا قليلا من الخمر في البحر فإنّه بعد المقاومة سينتشر فيه وينصهر. وقد قالوا بوجود الجانّ وتعاطفهم مع الآدميين ومشاركتهم مشاغلهم...

وينتظم العالم في نظرهم كما يلي: تقوم الأرض في الوسط بوصفها المحور، ويحيط بها الماء ومحوره الأرض، ثمّ الهواء...

وفي رأيهم أنّ الطبيعة نارٌ فنّانةٌ تتوخّى نهج الإنجاب والتّوليد (...) وأمّا النّفس فهي شرط وجود الجسد وهي باقية بعد موته، بل هي بالأحرى فانية إذ لا بقاء إلاّ للنّفس الكلّية التي تتألّف منها جميع النّفوس (...) وقد قال *كليانتس* ببقاء جميع النّفوس إلى حدّ انفجار العالم. أمّا *كريزيبوس* فيعتقد أنّه لا بقاء لغير نفوس الحكماء. وقد ميّزوا في النّفس بين ثمانية أجزاء: الحواسّ الخمس والبذور المنويّة والنّطق والعقل (...)

(Diogène Laërce, VII, 132-158)

7 – العـالـم

قال الرّواقيون بعدم وجود أيّ خلاء داخل العالم؛ أمّا خارجه فيوجد خلاء لامحدود.

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, 18)

***

قال الرّواقيون بوجود فرق بين العالم والكلّ، لأنّ الكلّ هو اللاّمتناهي يُضاف إليه الخلاء، بينما العالم هو الكلّ يُطرح منه الخلاء.

(Plutarque, *De placitis philos.*, II, 1)

***

العالم في نظر *كريزيبوس* هو مجموع السماء والأرض والطبائع الموجودة فيهما، أو هو مجموع الآلهة والآدميين ومواليدهم.

(Stobée, *Eclo.*, I, 184)

***

الشمس والقمر وجميع الأفلاك الأخرى إنّما هي في نظر *زينون* كائنات عاقلة مفكّرة توقدها نارٌ فنّانةٌ؛ إذ يوجد نوعان من النّار: نارٌ بلا فنّ تتلف ما يساعدها على الاضطرام، ونارٌ تساعد على النموّ، كالتي توجد في النّبات والحيوان، وهي مؤلّفة لطبيعة الأفلاك.

(Stobée, *Eclo.*, I, 25,3)

***

الطبيعة كما عرّفها *زينون* نارٌ فنّانةٌ تعمل على إنشاء الأشياء بنظام.

(Cicéron, *De natura deorum*, II, 22)

***

يعتقد *زينون*، ويعتقد جميع الرّواقيين تقريبا، أنّ الأثير هو الإله الأعظم، العاقل المدبّر للأشياء جميعا. ويرى *كليانتس*، وهو من كبار تلاميذ *زينون*، أنّ الشمس هي التي تحكم الأشياء وتسيّرها.

(Cicéron, *Premiers Académiques, Lucullus*, XLI)

* * *

يلخّص *زينون* رأيه كما يلي: "إنّ العاقل أفضل من غير العاقل؛ ولكن ليس من شيء أفضل من العالم؛ إذن فالعالم عاقل". ويمكن أن نبرهن أيضا بنفس الطريقة على أنّ الحكمة والغبطة والخلود من سمات العالم؛ وحائز هذه السّمات أفضل من غير حائزها؛ لكن ليس من شيء أفضل من العالم؛ وبالتالي فإنّ العالم هو اللّه. ويقول *زينون* أيضا: "لا يكون الجزء حاسًّا إذا كان فاقدا للإحساس؛ ولكن توجد في العالم أجزاء حاسّة؛ وبالتالي فإنّ العالم ليس فاقدا للإحساس". ويستطرد *زينون* فيقول بأكثر صرامة: "لا شيء ممّا يخلو من الحركة أو العقل يستطيع أن يلد شيئا متحرّكا أو عاقلا؛ لكن العالم يلد كائنات متحرّكة وعاقلة؛ فهو إذن متحرّك عاقل". ويختتم الفيلسوف حجّته كالمعتاد بتقديم استعارة إذ يقول: "لو كانت المزامير التي تُسمعنا أنغاما تنشأ عن أشجار الزيتون، هل سنشكّ في أنّ هذه الأشجار تملك فنّ الزمير؟ ولو كانت أشجار الدّلب تملك أوتارا صغيرة تهتزّ بإيقاع، ألن يذهب في ظنّنا أنّه توجد موسيقى في هذه الأشجار؟ فلِمَ لا نقول إذن إنّ العالم يملك روحا ويملك الحكمة، لأنّه يلد كائنات تملك الحياة والحكمة؟"

(Cicéron, *De natura deorum*, II, 8)

* * *

إذا كان مالك العقل أفضل من فاقده، فإنّ العالم مالك للعقل لأنّه أفضل الأشياء وأرقاها. ونسوق نفس الحجّة على ذكاء العالم وحياته.

(Zénon, in Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 104)

* * *

يجب أن يكون المتضمن للكائنات العاقلة عاقلا في مجموعه، لأنه لا يمكن للكل أن يكون أخس من أجزائه.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 85)

* * *

حالما خرج العالم من أيدي خالقه الذي أتم خلقه وأحكم تنظيمه بفـن ليس كمثله فن (...)، لم يبق على حالته الطفولية شـأن الطبيعـة الآدميـة الضعيفة الفانية، بل انتقل لتوه إلى مرحلة الشباب والنضج.

(Dion Chrysostome, *Orationes*, 38, 51, cité par J. Brun, o.c., p. 57)

* * *

قال *كريزيبوس*: كما جعل الغطاء للدرع والغمد للسـيف، فكذلـك خلقت الأشياء جميعا، ما عدا العالم، من أجل أشياء أخرى: فمثـلا خلقـت الحبوب والثمار من أجل الحيوان، وخلق الحيوان من أجل الإنسان، والفرس ليحمل صاحبه، والثور للحراثة، والكلب للصيد أو الحراسة. ووجد الإنسـان نفسه كي يتأمل العالم وينسجم معه؛ فالإنسان، رغم أنه ليس كاملاً على وجه الإطلاق، إلا أنه يملك جانبا من الكمال. أما العالم فهو مطلق الكمـال لأنـه ينطوي على مجموع الكائنات ولا شيء يوجد خارجه... وإن أفضل ما فـي العالم لا بد أن يكون قائما في كائن مطلق الكمال؛ لكن لا شيء يفوق العـالم كمالا، ولا شيء يفوق الفضيلة حسنا؛ إذن فالفضيلة من سمات العالم؛ إذ لمـا كانت الفضيلة توجد في الإنسان رغم افتقاره للكمال، فمن بـاب أولـى أن تكون موجودة في العالم. وعلى ذلك فإن العالم يملك الفضيلة، وهو بالتـالي مالك للحكمة، بل هو الله بعينه.

(Cicéron, *De natura deorum*, II, 14)

* * *

8 - النزعة المادّية

قال الرّواقيون إنّ جميع العلل علل جسمانية.

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, II)

* * *

كلّ علّة إنّما هي جسم في نظر الرّواقيين، وهي تترك أثرا لاجسمانيا في جسم ما؛ فالسكّين جسم، واللّحم جسم، والأثر الذي يتركه السكّين في اللّحم إذ يقطعه صفة لاجسمانية؛ مثال آخر: النّار جسم، والحطب جسم، وحصول الاحتراق صفة لاجسمانية.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 211)

* * *

العلّة علّة من حيث أنّ معلولها ينتج عنها؛ والعلّة جسم، ومعلولها صفة.

(Stobée, *Eclo.*, I, 138)

* * *

لا يمكن لأيّ معلول أن ينتج، في تقدير *زينون*، عن كيان لاجسماني، كما لا يمكن للفاعل والمنفعل أن يكونا شيئا آخر غير جسمين.

(Cicéron, *Nouveaux Académiques*, I)

* * *

شيئان اثنان تتولّد عنهما جميع الأشياء: العلّة والمادّة؛ تظلّ المادّة في حالة سكون وعطالة ما لم يحرّكها أحد، بينما تضفي العلّة، أي العقل، صورة على المادّة وتتصرّف فيها كما تشاء، مولّدة منها مختلف الأشياء. هناك إذن ما يكون الشيء منه متألّفا وما يكون به متألّفا: فهذه هي العلّة، وتلك هي المادّة.

(Sénèque, *Ep.*, 65)

* * *

قال الرواقيون إن المادة جسم.

(Aetius, *Placita*, I, 9, 7) (Arnim, II, N° 325)

* * *

يقول الرواقيون، إذ يسلمون بأنه لا واقع ولا جوهر عدا الأجسام، بأن المادة واحدة؛ فهي أصل العناصر وجوهرها، بينما لا تعدو أن تكون جميع الأشياء الأخرى مجرد تغيرات تطرأ على المادة ومجرد ضروب لوجودها. وإنهم لا يخشون أن يسحبوا الكيان المادي على الآلهة نفسها وأن يقولوا بأن الله نفسه لا يعدو أن يكون حالا من أحوال المادة.

(Plotin, *Ennéades*, II, 4, I)

* * *

قال الرواقيون إن كلا من الفاعل والمنفعل كائن جسماني.

(Aristoclès, *Apud. Euseb., praep. evang.*,XV, p. 816 d) (Arnim, I, N° 98)

* * *

قال الرواقيون إن العناصر بعضها فاعل وبعضها منفعل؛ العناصر الفاعلة هي الهواء والنار، والمنفعلة هي التراب والماء.

(Némésius, *De natura hominis,* 164, cité par J. Brun, o.c., p. 47)

* * *

كان رأيه في الظواهر الطبيعية الآتي: أولا لا ينبغي إضافة عنصر خامس إلى العناصر الأربعة، مثلما فعل السابقون لتفسير الحواس والفكر؛ فالنار هي أصل الأشياء جميعا، بما في ذلك الفكر والحواس. وكان ما يميزه عن سلفه إثباته أنه يتعذر على أي شيء من الأشياء بأي حال من الأحوال أن ينتج عن كائن لاجسماني (قال *كزينوقراط* وآخرون إن كيان النفس من هذا النوع) وأن كلا من المنتج والناتج لا يمكنه أن يكون إلا جسما.

(Cicéron, *Nouveaux Académiques*, I, XI)

* * *

إذا كان اللّيل جسما، فمن الخطإ ألاّ يكون المساء والفجر ومنتصف اللّيل أجساما، تماما كما أنّه من الخطإ أن نقول إنّ النّهار جسم وأمّا ليلة استهلال القمر واليوم العاشر والخامس عشر والثلاثين من الشهر وكذلك الصيّف ونهاية الخريف والسّنة فليست أجساما.

(Plutarque, *Com. not.*)

* * *

يفسّر *أمباذوقليس* وفلاسفة الرّواق دخول الشتاء باشتداد كثافة الهواء وصعوده، ودخول الصيّف باشتداد النّار ونزولها.

(Plutarque, *De placitis philos.*, III, 8)

9 – التعاطف الكوني

لكلّ شيء ميزة تميّزه عن غيره، ولا شيء كمثله شيء؛ هـذا هـو رأي الرّواقيين.

(Cicéron, *Premiers Académiques,Lucullus*, XXVI)

* * *

لقد أثبت *كريزيبوس* أنّ الجوهر واحد، وأنّ سائلا ينساب في كـامل أنحائه ويمسك عليه وحدته، وأنّ الكلّ يتعاطف مع ذاته.

(Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, p. 216, 14) (Arnim, II, N° 473)

* * *

يؤسّس *أفلاطون* وحدة العالم على وحدة نموذجه، ويؤسّسها *أرسطو* على وحدة المادّة (...)، ويؤسّسها فلاسفة الرّواق على وجود قـوّة موحّـدة للجوهر الجسماني.

(Proclus, *Commentaire du Timée*, 138 e)

* * *

لا يتعاطف اللاّجسماني مع أيّ جسم، ولا يتعاطف أيّ جسـم مـع اللاّجسماني، لكن يتعاطف جسم مع آخر.

(Némésius, *De natura homini*, 79)

* * *

الكلّ يوجد في الكلّ.

(Sénèque, *Quest. natur.*, III)

* * *

لولا وجود قوّة تمسك على المـادّة وحدتـها لمـا عرفـت المـادّة الانسجام، ولولا المادّة لما عرفت القوّة الانسجام أيضا.

(Cicéron, *Nouveaux Académiques*, I)

* * *

إنّ نور الشمس واحد، رغم انقسامه اللاّمتناهي وإشعاعه على الجدران والجبال وما إليها. وإنّ المادّة واحدة، رغم تفرّقها إلى عدد لامحدود من الأجسام الجزئية. وإنّ الحياة واحدة، رغم توزّعها على عدد لامحدود من الطبائع والأجسام المحدودة. وإنّ النّفس العاقلة واحدة، رغم ما تبدو عليه من الإنقسام.

(Marc-aurèle, XII, 30)

* * *

تترابط الأشياء جميعا وتشدّ بينها عقدة مقدّسة؛ وليس من شيء إلاّ ويملك روابط وعلاقات. تتنافس جميع الكائنات وتسهم كلّها في تحقيق الانسجام داخل عالمٍ واحدٍ؛ فالعالم واحدٌ، وهو يحتوي على كلّ شيء، والإله واحدٌ، وهو حالٌ في كلّ شيء، والمادّة واحدةٌ، والقانون واحدٌ، والعقل واحدٌ وهو مشترك بين جميع الكائنات العاقلة، وأخيرا فإنّ الحقيقة واحدةٌ، إذ لا وجود إلاّ لحالة واحدة من الكمال بالنسبة إلى الكائنات التي تنتمي إلى نفس النّوع وتشارك في عقل واحد.

(Marc-Aurèle, VII, 9)

* * *

قال *كريزيبوس* في بداية الباب الأوّل من كتابه **مسائل طبيعية** إنّه لا شيء يمنع قطرة خمر من الاختلاط بكامل البحر؛ وأضاف فقال إنّ هذه القطرة، إذ تمتزج بالبحر، تنتشر في العالم كلّه.

(Plutarque, *Com. not.*)

* * *

إنّ روح الكون يرغب في اتّحاد الأشياء وانسجامها؛ ولذا فإنّه قد جعل الكائنات الدّنيا في خدمة الكائنات العليا، ووحّد بين الكائنات العليا بروابط مشتركة. تأمّلْ ما أقامه بين الأشياء من تبعيّة وترتيب، وما جعله لكلّ كائن من نصيب، وما حقّقه بين الكائنات العليا من تناغم مستطيب.

(Marc-Aurèle, V, 30)

* * *

ينعم كلّ كائن برضى النّفس متى أدّى وظيفته على أحسن وجه. ويحسن الكائن العقلي أداء وظيفته متى لم ينخدع بالأخطاء ولم يسلّم بما يفتقر إلى البداهة، ومتى كان ميله إلى خير المجتمع لا غير، وسعيه إلى الأشياء التي يمكن امتلاكها لا غير (...) ورضاؤه بنصيبه من الطبيعة الكلّية لا غير (...)

(Marc-Aurèle, VIII,7)

* * *

توجد ثلاث روابط: الأولى تربط بيننا وبين الكائن الذي يتضمّننا، والثانية تشدّنا إلى العلّة الإلهية بوصفها مصدر كلّ ما يطرأ على جميع الكائنات، والثالثة تربطنا بأولئك الذين يعاصروننا.

(Marc-Aurèle, VIII, 27)

* * *

تسعى الكائنات التي تشترك في أمر ما إلى الاتّحاد بأشكالها من نفس النّوع؛ فالتّراب يعود إلى التّراب، والرّطب إلى الرّطب، والهواء إلى الهواء (...) والنّار تصعد في اتّجاه العنصر النّاري: فكلّ ما كان من طبيعة النّار على سطح الأرض إنّما يسعى إلى الالتحاق بهذا العنصر عن طريق الاحتراق، بل كلّ مادّة إذا جفّت ويبست تصبح سهلة الاحتراق،لأنّ الشيء الذي يخالطها ويمنعها من الاحتراق قد غدا ضئيلا. وهكذا فإنّ كلّ ما يكون من نوع الطبيعة العقلية يتّجه بنفس القوّة، بل بأكثر شدّة، نحو بني نوعه.ذلك أنّه كلّما تفوّق كائن على آخر كان أكثر استعدادا للاتّحاد بأمثاله. وحتّى لا نبتعد كثيرا، ألا نرى من بين الكائنات غير العاقلة كائنات اجتماعية كالنّحل والماشية، وكائنات تُربّي نشأها وأخرى يعشق بعضها البعض ؟ إنّ لهذه الكائنات نفوسا. لكن تبقى رغبة التجمّع أشدّ لدى الكائنات الأرقى، بينما تكون أضعف في النّبات والحجر والخشب. وتوجد لدى الكائنات العاقلة أنظمة حكومية وصداقات وعائلات وتحالفات واستسلام وهدنة. كما يوجد

بين الكائنات الأكثر كمالا، مهما ابتعد بعضها عن بعض، نوع من الاتّحـــاد: انظر الأفلاك. ثمّ إنّ التّوق إلى الكائن الأعلى قد يؤلّف حتّى بيـــن الكائنـــات المتباعدة بعضها عن بعض.

(Marc-Aurèle, IX,9)

10 - الـزّمـان

اللاّجسمانيات أربعة في نظر أهل الرّواق: المعبّر عنـه والخـلاء والحيّز والزّمان.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, X 218)

* * *

يعرّف *كريزيبوس* الزّمان بمدة الحركة، بالمعنى الذي يقال به أحيانا مقياسا للسرعة والبطء؛ ويعرّفه أيضا بالمدّة الملازمة لحركـة العـالم؛ وإنّ جميع الأشياء تتحرّك وتوجد في الزّمان. إلاّ أنّ الزّمان، شأنه شـأن الأرض والبحر والخلاء، يؤخذ بمعنيين مختلفين بـاختلاف اعتبارنـا لـه ككـلّ أو كأجزاء. وكما أنّ الخلاء المطلق لامحدود من كلّ الجهات، فكذلك الزّمـان المطلق لامحدود من كلا طرفيه، إذ لا حدود للماضي وللمستقبل. هـذا مـا يبدو من خلال طرح *كريزيبوس* بكلّ وضوح؛ فالزّمان لا يكـون حـاضرا أبدا، إذ لمّا كان يمكن تقسيم المتّصل إلى غير نهاية، ولمّـا كـان الزّمـان متّصلا، كان من الممكن أيضا تقسيم الزّمان إلى غير نهاية، بحيث لا يكـون الزّمان حاضرا أبدا بأتمّ معنى الكلمة، بل نقول إنّه حاضر بوجه من وجـوه الامتداد. وإنّه يؤكّد أنّ الحاضر وحده يملك الكيان والوجود؛ أمّـا المـاضي والمستقبل فإنّهما يبقيان ويدومان، ولكنّهما لا يوجدان حقّا. وفي نفس السـياق فإنّ الصفات العرضية الراهنة هي وحدها التي تقال موجودة: فالفسحة مثـلا تكون موجودة بالنسبة لي عندما أتفسّح، لكن عندما أكون جالسا أو ممتدّا فهي لا تكون موجودة.

(Stobée, *Eclo.*, I, 106)(Texte traduit en français par V. goldschmidt, in *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, pp. 30-31).

11 - العود الأبدي

يعتقد *كريزيبوس* أنّه ليس من المحال إطلاقا أن نُبعث بعد موتنا بحقب من الزّمان على شكلنا الحالي.

(Chrysippe, *ap.* Lactance, *Div. Instit.*, VII, 23)(Arnim, II, N° 623)

* * *

سوف يُبعث *سقراط* من جديد، و*أفلاطون* وكلّ واحد منّا مع نفس أصدقائه ونفس مواطنيه...ولن يتحقّق هذا البعث مرّة واحدة، بل مرّات عديدة؛ بل سيتحقّق دائما وأبدا.

(Némésius, *De natura hominis*, 38)(Arnim, II, N° 625)

* * *

اللّه كائن حيٌّ خالدٌ عاقلٌ كاملٌ ذكيٌّ مغتبـطٌ لا صلــة لــه بالشــرّ تنسحب عنايته على العالم وجميع ما فيه، وهو ليس على هيئة آدميّة (...)

ولقد ذهب *زينون* إلى أنّ جوهر اللّــه هــو مجمــوع السّماوات والأرض، كما شاطره الرّأي *كريزيبوس* في الباب الأوّل مــن كتابــه عــن **الآلهة** و*بوزيدونيوس* في الباب الأوّل من كتابه الحامل لنفس العنوان. أمّـا *أنتيباتــر*، فقد قال في الباب السابع من كتابه عن **العالم** إنّ الجوهر الإلــهي يتألّف من الهواء، بينما قال *بويثوس* في كتابه عن **الطبيعة** إنّه يتألّف من كرة الأفلاك الثابتة.

(Diogène Laërce, VII, 147-148)

* * *

قال *كليانتس*: "إذا كانت الطبائع بعضها أفضل من بعض. وجــدت طبيعة أفضل منها جميعا؛ وإذا كانت النّفوس بعضها أفضــل مــن بعـض، وُجدت نفس أفضل منها جميعا؛ وإذا كانت الحيوانات بعضها أفضــل مــن بعض، وُجد حيوان أفضل منها جميعا؛ ذلك أنّه لا يمكن للتفاضل أن يتواصل بلا نهاية. وعليه فلمّا كان يتعذّر على الطبيعة أنo تستمرّ في التقــدّم نحــو الأفضل، فإنّ ذلك يبقى متعذّرا على النّفوس والحيوانــات أيضــا. بيْــد أنّ الحيوانات بعضها أفضل من بعض، كالفرس إذ هو أفضل مــن السّلحفاة، والثّور إذ يفوق الحمار، والأسد إذ يتغلّب على الثّور، بينما يظــلّ الإنســان، روحا وجسدا، أرقى الحيوانات التي تعيش على البسيطة وأفضلــها جميعــا (...). ومع ذلك فإنّ الإنسان ليس أفضل الحيوانات على وجه الإطلاق؛ فهو على سبيل المثال يقضّي كلّ أوقاته أو معظمها في الرذيلة (فإذا فــاز مــرّة بالفضيلة كان ذلك في نهاية حياته)، وهو فانٍ وضعيف ومحتاج إلــى شــتّى المساعدات المتعلّقة بالمأكل والملبس ومختلف أوجه العناية بجسده المســتبدّ

الذي لا ينفكّ يعبّر كلّ يوم عن طلباته، فإذا لم يحطه بالرعاية التامّة من غسل وتنظيف وإكساء أصابه المرض ومات. وهكذا فليس الإنسان حيوانا كاملا، بل هو ناقص وبعيد جدّا عن الكمال. إنّ الكائن الكامل أفضل من الإنسان، وهو حائز على الفضائل كلّها ولا صلة له بالشرّ، وهو لا يعدو أن يكون إلاّ الإله. إذن فاللّه موجود.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 88)

* * *

يعرّف فلاسفة الرّواق الجوهر الإلهي كما يلي: إنّه روحٌ مفعمٌ ذكاءً، وهو من طبيعة النّار، ومع أنّه لا يملك بذاته أيّ شكل إلاّ أنّه قادر على التحوّل إلى كلّ شكل...

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, VI)

* * *

قال *زينون بن مازياس* بمبدأين اثنين هما الإله والمادّة، أحدهما علّة فاعلة والآخر علّة منفعلة، وقال بأربعة عناصر.

(Plutarque, *De placitis philos.,* I, 3)

* * *

يعتقد الرّواقيون أنّ اللّه منتشر في المادّة انتشار العسل في الشمع.

(Tertullien, *De anima*, 44, cité par J. Brun, o.c., p. 60)

* * *

اللّه نفَسٌ ناريٌّ يملك ذكاء ولا يملك شكلا، وهو قادر على التحوّل إلى ما يشاء واتّخاذ الشكل الذي يشاء.

(Posidonius, in Stobée, *Eclo.*, I, 58)

* * *

يقدّم الرّواقيون تعريفا كونيّا للإله بوصفه نارا فنّانةً تدأب على إنشاء العالم بنظامٍ وحكمةٍ حاملةً في ذاتها البذور المولّدة للأشياء جميعا والموجدة لها حتما؛ إنّه روح يداخل العالم كلّه وتطلق عليه أسماء مختلفة باختلاف المادّة التي يتنقّل عبرها. ويقولون إنّ العالم هو اللّه...

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, 7)

* * *

قال *كريزيبوس* و *زينون* إنّ اللّه هو مبدأ جميع الأشياء، وهو جسم، بل إنّه من بين الأجسام أنقاها؛ وإنّ عنايته تشمل الأشياء جميعا.

(Hippolytus, *Philos.*,21, 1)(Arnim, I, N° 153)

* * *

إنّ اللّه سائل منتشر عبر العالم بأسره.

(Aetius, *Placita,* I, 7, 33)(Arnim, II, N° 1027)

* * *

إنّ اللّه في نظر الرّواقيين مماه للمادّة، أو بالأحرى إنّه صفة ملازمة للمادّة، وهو يجري فيها جريان المنيّ في الأعضاء التناسلية.

(Chalcidius, in *Tim.*, c. 294)(Arnim, I, N° 87)

* * *

لا يعدو عقل اللّه أن يكون إلاّ سائلا مادّيا.

(Origène, *c. Cels.*, VI, 7)(Arnim, II, N° 1051)

* * *

يطلق *زينون* اسم اللّوغوس على مدبّر ظواهر الطبيعة وصانع الكون، ويقول إنّه القدر، وإنّه الضرورة المحدّدة للأشياء وللآلهة، وإنّه روح *جوبيتير*.

(Lactance, *De vera sapientia,* 9, cité par J. Brun, o.c., p. 62)

* * *

قال *كليانتس* بوجود أربعة دواعي إلى الإيمان بالآلهة. الأوّل ينشأ عن تلك المعرفة المسبقة بالمستقبل التي تحدّثت عنها؛ والثاني يُستخلص من المزايا العظيمة التي نلحظها في المناخ المعتدل والأرض الخصبة والخيرات الأخرى المتعدّدة؛ والثالث هو الرعب الذي تحدثه الصّواعق والعواصف والسّحب والثلوج في الإنسان، ممّا يجعله يتصوّر وجود قوّة سماوية إلهية؛ والدّاعي الرئيسي الرابع هو حركة السّماء والشمس والقمر المنتظمة، والنّظام المحكم للأفلاك، وتنوّع ظواهر العالم وجمالها وحسن تدبيرها، فهذه الأمور

كلّها إنّما تدلّ على أنّه لا شيء يحدث بمحض الصّدفة... ولا بدّ من التسليم بأنّ حركاتٍ طبيعيةٍ بمثل هذا القدر إنّما تخضع لتدبير عقليّ ذكيّ. (Cicéron, *De natura deorum*, II, 5)

***

لا جرم أنّ الأمور التي لا يقدر فكر الإنسان وعقله وبأسه على إنتاجها في الطبيعة إنّما هي من إنتاج كائن آخر أرقى منه. ولمّا كان من المحال أن تكون الظواهر السماوية وجميع ما يخضع لنظام سرمديّ من إنتاج الإنسان، فهي إذن من إنتاج كائنٍ عليٍّ. فما عسى أن نطلق على هذا الكائن عدا اسم اللّه؟ إذ لو كان اللّه غير موجود فأيّ كائن طبيعي سيعلو على الإنسان؟ فلا أحد غيره ينعم بالعقل، وبالتالي فلا أحد يمكنه أن يفوقه. إلاّ أنّ الإنسان يكون غبيّا مغرورا لو ظنّ أنّه لا شيء يعلوه درجة في هذا العالم. يوجد إذن من يفوقنا، وهو الإله الواجب الوجود.

(Chrysippe, in Cicéron, *De natura deorum*, II, 6)

***

لقد حاول فلاسفة الرّواق ومن ذهب مذهبهم أن يبرهنوا على وجود الآلهة انطلاقا من حركة العالم. فالعالم يتحرّك، ولا أحد يمكنه أن يشكّ في ذلك لأسباب عديدة. ثمّ إنّه يتحرّك إمّا بطبعه، أو بمشيئته، أو بدافع دوّامة ضرورية. إلاّ أنّ الفرضية الأخيرة غير معقولة، لأنّ الدوّامة إمّا أن تقوم على النّظام وإمّا على الفوضى: فإذا قامت على الفوضى تعذّر عليها تحريك الأشياء بنظام؛ أمّا إذا حرّكت الأشياء بنظام وانسجام، كانت إلهية وخارقة للعادة، إذ لو كانت من غير طبيعة الآلهة وغير مالكة للذّكاء لما استطاعت أن تحرّك العالم كلّه بانتظام تامّ. لكن لو كانت كذلك، لما كانت دوّامة حقّا، لأنّ الدوّامة تقوم على الفوضى وسرعان ما تزول. ولهذا فإنّ العالم، على عكس ما قال *ديمقريطس*، لا يتحرّك بفعل دوّامة ضرورية. وإنّه لا يتحرّك أيضا بفعل طبائع غير قادرة على التصوّر، لأنّه توجد طبائع ذكيّة

في هذا العالم وهي أرقى منها. وعلى هذا الإعتبار فإنّ للعالم طبيعة ذكيّـــة تحرّكه بانتظام، ولا تعدو هذه الطبيعة الذكيّة إلاّ أن تكون اللّه بعينه.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 111-114)

* * *

يوجد في كلّ جسم يتركّب من أجزاء تخضع لتنظيم طبيعي عنصـرٌ رئيسيٌّ، كالذي يوجد في قلوبنا أو في أدمغتنا أو في عضو آخر من أجسادنا، أو كالذي يوجد في النّبات حالاً في جذورها أو أوراقها أو نُسغها. فلمّا كـان العالم يتألّف من أجزاء تخضع لتنظيم طبيعي، كان لا بُدّ له من مبدإ رئيسـيّ يحرّكه، وليس هذا المبدأ غير الطبيعة المؤلّفة للكائنات والتي هي اللّه بعينـه. إذن فاللّه موجود.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 119-120)

* * *

لماذا قال الرّواقيون إنّ البشر يقيمون العدل ويربطون علاقات فيمـا بينهم وبينهم وبين الآلهة؟... لأنّهم يملكون عقــلا يوحّـد بينــهم ويربطــهم بالآلهة، بينما الحيوانات، إذ لا عقل لها، لا تشارك الآلهة في أمر ولا تقيـم مع البشر أيّة علاقة عدل.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 133)

* * *

أنشودة *كليانتس* إلى زيوس :

" يا زيوس يا أجلّ الخالدين ! ويـــا مــن يذكــره النّــاس بشــتّى الأســماء والصّــفات،

" يا مدبّر الوجود كلّه، ويا حاكم الأشياء جميعا، وفقا لناموسك وسنّتك،

" سلام عليك !

" خليق ببني البشر الفانين أن يولّوا وجوههم نحوك منادين،

" فبين الخلائق التي تعيش وتسعى على الأرض إيّاهم وحدهم وهبت صــورة منك وجعلتهم على مثالك،

" وهذا العالم الذي يتحرّك حول الأرض حركة دائرية إنّما يخضع لكلمتك ويذعن بإرادته لسلطانك،

" وجميع صنع الطبيعة يحدث كوميض البرق،

" وبهذه السرعة توجّه أنت *العقل الكلّي* الذي ينساب في ثنايا الكون ممتزجا بصغير الأشياء وكبيرها،

" من دونك اللّهم لا شيء يحدث في الأرض ولا في البحر ولا في السّماء، ما عدا أفعال الأشرار وسببها جهلهم وقلّة إدراكهم،

" أنت لا يغرب عن علمك شيء: تؤلّف ما افترق، وتنظّم ما تناثر، وتكيّف الخيرات على قدر الشرور، وتعطي كلّ شيء بحساب،

" إنّما العالم عقل واحد شامل خالد، فما أشقى الأشرار إذ تراهم عنه معرضين مدبرين،

" إنّهم يرغبون في الخير دائما، ولكنّهم لا يعرفون سنّة اللّه التي لو اتّبعوها لأصابوا في الحياة حكمة وشرفا... "

(Stobée, *Eclogae*,I, 1, 12, Arnim, I, N° 537)

(الترجمة العربية لهذه الأنشودة لعثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1971، ص 62-63-64).

* * *

13 - العناية والـقـدر
الحرّية الإنسانية والمـشـيئة الربّانية

قال *كريزيبوس* إنّ القدر قوّة روحية تسيّر الكون وتدبّـره بنظـام، وردّد قائلا في كتاب **الحدود** إنّه عقل العالم، أو هو القانون الذي تسير عليه جميع الأشياء التي تخضع للعناية الإلهية في هذا العالم، أو هو علّة كينونة الأشياء الماضية والحاضرة والمستقبلة. وقال الرّواقيون إنّ القدر سلسلة من الأسباب، أي أنّه نظام وترابط يتعذّر التغلّب عليهما وتجاوزهما.

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, XXVIII)

* * *

لا وجود إطلاقا لما لا علّة له، أي للعفوي والتلقائي.

(Plutarque, *De repug. Stoïc,*23)

* * *

يعتقد *زينون* أنّ القانون الطبيعي قانون إلـهي وأنّه يظـلّ قائما بتحكّمه في الأضداد واحتوائه لها.

(Cicéron, *De natura deorum*, I, 14, 36)

* * *

يقدّم *كريزيبوس* الاستدلال التالي: "لو وُجدت حركة بدون سبب، لما كانت كلّ قضيّة إمّا صادقة وإمّا كاذبة، لأنّ ما لا يملك علّة فاعلة لا يكـون لا صادقا ولا كاذبا؛ والحال أنّ كلّ قضيّة تكون إمّا صادقة وإمّا كاذبـة؛ إذن لا توجد حركة بدون سبب. وعلى ذلك فإنّ كلّ ما يحدث إنّما يحدث بدافـع أسباب متقدّمة، وبالتالي فكلّ ما يحدث إنّما يحدث وفقا للقدر..." ولـذا فـإنّ *كريزيبوس* يبذل قصارى جهده ليثبت أنّ كلّ قضيّة تكون إمّا صادقة وإمّـا كاذبة. فكما أنّ *أبيقور* يخشى، لو سلّم بهذه النقطة، أن يضطرّ للتسليم أيضـا بأنّ كلّ ما يحدث إنّما يحدث وفقا للقدر، فكذلك يخشى *كريزيبوس*، لـو لـم

يسلّم بها، أن يعجز عن الدّفاع عن فكرته القائلة إنّ الأمور تحدث وفقا للقدر وإنّها تنشأ عن أسباب أزليّة مولّدة للمستقبل.

(Cicéron,*De fato*, X, 20-22)

* * *

قال *زينون* الرّواقي في كتابه عن **الطبيعة** إنّ القدر قــوّة محرّكة للمادّة، ومن هذا المنظور فهو لا يختلف عن العناية الإلهية، وإنّه يطلق عليه اسم الطبيعة.

(Stobée,*Eclo.* I, 515)

* * *

تأمّل العالم وتمثّله حيوانا يتألّف من مادّة واحدة ونفس واحدة. تأمّل كيف ينصاع الجميع له وحده، وكيف تتحقّق الأشياء بدفع منه وحده، وكيف تكون جميعها عللا مساعدة لكلّ ما يحدث، وأخيرا كيف تترابط كلّها وتتعاضد.

(Marc-Aurèle, IV, 40)

* * *

تملك الأشياء التي تتلو غيرها علاقة قُربى بها: فهي ليست أعدادا متتالية لا شيء يربط بينها ولا شيء يقوّم كيانها غير الكمّ، بل إنّها تترابط بانسجام محكم. وكما أنّ التناسق حاصل داخل كلّ الأشياء، فإنّه توجد أيضا بين هذه الأشياء قرابة رائعة، وليس ما يربط بينها مجرّد تعاقب.

(Marc-Aurèle, IV, 45)

* * *

إليك هذه التأمّلات التي ينبغي أن تبقى في خلدك: ما هي طبيعة الكون؟ ما هي طبيعتي؟ ما علاقة هذه بتلك، وأيّ جزء من الكلّ هي، ومن أيّ كلٍّ هي الجزء؟

(Marc-Aurèle, II, 9)

* * *

كلّ ما يحدث للمرء يكون نافعا للكون: فهذا يُغني لا محالة. لكن لو تأمّلنا الأمر مليّا، لوجدنا أنّ ما ينفع شخصا ما ينفع دائما أشخاصا آخرين.

(Marc-Aurèle, VI, 45)

***

إذا كانت الآلهة قد تشاورت في شأني وحدّدت مصيري، فهي قد فعلت ذلك بحكمة (...) لكن ما هو الدّاعي الذي جعلها تؤذيني؟ ما عساها تجنيه من ذلك، أو ما عسى أن تجنيه تلك المجموعة التي تعيش تحت رعايتها. فإن لم تتشاور في شأني بالذات فهي صمّمت على الأقلّ تخطيطا عامّا للكون: فكلّ ما يحدث لي إنّما هو نتاج ضروري لهذا التخطيط، ولا بدّ أن أستسلم للأمر وأن أقبله بصدر رحب. أمّا إذا كانت الآلهة لا تتشاور في أيّ أمر يخصّني (وهذا من قبيل الكفر، وإلاّ ما قدّمنا لها القرابين وما صلّينا وما وعدنا وما أتينا ما نأتيه من الأمور التي تفترض حضورا دائما للآلهة ومعاشرتها لنا)، فإنّه يجوز لي على الأقلّ أن أتفكّر في أمري بنفسي، وأن يكون ذلك في سبيل تحقيق ما ينفعني؛ فالنّافع بالنّسبة إلى كلّ واحد هو ما يكون ملائما لنظامه العضوي ولطبيعته؛ إنّ طبيعتي طبيعة كائن عاقل وُلد ليعيش في المجتمع؛ وإنّي أنتمي إلى مدينة وإلى وطن: فمن حيث إنّي المسمّى *أنطونين* فوطني هو *روما*، ومن حيث إنّي إنسان فوطني هو *العالم*. فلا خير إذن بالنسبة لي غير ما يكون نافعا للمدن التي أنتمي إليها.

(Marc-Aurèle, VI, 44)

***

بينما تفرّق الفلاسفة القدامى إلى شقّين، شقّ يعلّل كلّ ما يحدث بالقدر المحتوم الذي لا يمكن صدّه (فهذا رأي *ديمقريطس* و*هيرقليطس* و*أمبادوقليس* و*أرسطو*)، وشقّ يقول بقدرة النّفس على الحركة الإرادية التي لا تخضع للقدر، وقف *كريزيبوس* موقف الحكم واختار حلاّ وسطا، إلاّ أنّه

كان أكثر ميلا إلى الشقّ الذي قال بأنّ حركـات النّفـس لا تخضـع لأيّـة ضرورة (...).

ولمّا كان *كريزيبوس* يرفض الضرورة ويرفض في ذات الوقـت أن يحدث أمر ما دون أن يكون مسبوقا بعلّة، فإنّه قد ميّز بين نوعين من العلل، نفورا من الضرورة وتمسّكا بالقدر. قال: "العلل نوعان: علل كاملة رئيسـية، وعلل مساعدة قريبة. ولذا فعندما نقول إنّ كلّ شيء يحدث حتما بدافع علـل متقدّمة، فإنّ ما نقصده العلل المساعدة القريبة، لا العلل الكاملـة الرئيسـية (...). فإذا كانت الأمور تحدث وفقا للقدر، فهي تنتج لا محالة عـن علـل متقدّمة، إلاّ أنّ هذه العلل ليست عللا كاملة رئيسية، بل هـي علـل ثانويـة قريبة..."

وفيما يتعلّق بالتّصديق، إذ ينتـج عـن علـل متقدّمـة، فيبـدو أنّ *كريزيبوس* لم يجد صعوبة في شرحه. ومع أنّه يتعذّر حصوله ما لم يحرّكـه تصوّرٌ يكون علّةً له قريبة، لا رئيسية، فإنّ *كريزيبوس* قد فسّره على نحو ما رأينا سابقا. فالتّصديق لا يحصل بدون علّة خارجية، وإنّه من الضروري أن ينشأ بدافع بعض التصوّرات. وهنا لجأ *كريزيبوس* إلى إسطوانته ومخروطه اللّذين لا يمكنهما أن يشرعا في الحركة ما لم يدفعهما دافع؛ فإذا دفعهما دافع تحرّك كلٌّ منهما وفقا لطبيعته الشخصية. واستطرد *كريزيبوس* قائلا: كما أنّ دافع الحركة في الإسطوانة يمنحها الحركة، لا كيفيّة التحرّك، فإنّ التصـوّر، متى حصل في الذّهن، يطبع فيه صورة وينقشها نقشا، إلاّ أنّ التّصديق يظـلّ رهن إرادتنا، بحيث تتحدّد حركته، شأنه شأن الإسـطوانة، علـى مقتضـى طبيعته وقوّته الشخصيّة.

(Cicéron, *De fato*, XVII, XIX, 39-44)

* * *

من الأمور ما يتوقّف على مشيئتنا ومنها ما لا يتوقّف. الأمور التـي تتوقّف على مشيئتنا هي آراؤنا وميولنا ورغائبنا وتقزّزاتنا وهـي بعبـارة

واحدة كلّ أعمالنا الشخصيّة. أمّا الأمور التي لا تتوقّف على مشيئتنا فهي الجسم والثراء والمجد والسلطة وبإيجاز كلّ ما ليس من أعمالنا.

(Epictète, *Pensées*, I)

* * *

قال لي مجنون: ما دام الإنسان الحرّ هو ذلك الذي يحصل على كلّ ما يرغب، فأنا أيضا أريد أن أحصل على كلّ ما أرغب. ـ صه ! يا صديقي، إنّما الحرّية والجنون لا يجتمعان أبدا. فالحرّية ليست أمرا على غاية من الجمال فحسب، بل هي أيضا على غاية من الحكمة، إذ لا شيء يفوق عبثا وخروجا عن الصّواب من أن تكون للمرء رغبات جسورة وأن يسعى إلى تحقيق الأشياء كما فكّر فيها. فإذا فكّرتُ مثلا في كتابة اسم *ديون* فعليّ أن أكتبه لا كما أريد وإنّما كما يُكتب ودون أيّ تحريف. وكذا الشّأن في جميع الفنون والعلوم. أتريد الآن، إذ يتعلّق الأمر بأهمّ الأشياء وأخطرها، أعني بالحرّية، أن يُترك العنان للأهواء والنّزوات؟ كلاّ يا صديقي: إنّما الحرّية هي أن تريد أن تحدث الأمور كما تحدث، لا كما تودّ أنت أن تحدث.

(Epictète, *Entretiens*, I, 35)

* * *

على المرء أن يسلك في جميع الحالات السلوك الذي يستطيع، وأن يتحلّى برباطة الجأش ونَعَم البال. أنا مرغم على الإبحار؛ فماذا عليّ أن أفعل؟ أن أختار جيّدا المركب والربّان والبحّارة والفصل واليوم والرّياح، فهذا كلّ ما أستطيع. فإذا أبحرتُ وهبّت زوبعة، لم أعد أستطيع شيئا، بل الأمر أصبح بيَد الربّان. وإذا غرقت السفينة فماذا عساني أفعل؟ إنّي أفعل ما أستطيع، لكن لا أصيح ولا أرتبك. فأنا أعلم أنّ كلّ ما عليها فانٍ وأنّ هذا القانون كونيّ. فكلّ نفس ذائقة الموت ولست خالدا، بل أنا إنسان، ولست أكثر من جزء من الكلّ، مثلما أنّ السّاعة جزء من اليوم. السّاعة تأتي

وتعبر، وأنا آتي وأعبر أيضا: فكيفيّة العبور لا تهمّ، سواء تمّ ذلك غرقًا أو بمرض الحُمّى.

(Epictète, *Entretiens,* II, 8)

* * *

كن على بيّنة من أنّ الحوادث تسير سيرا عادلا، وإذا أحسنت النظر في الأمور فإنّك لن تدرك ارتباط الأسباب بالمسبّبات وحدها، بل ستتعلم أنّ هناك توزيعا للعدالة مشرفا على إدارة الشؤون الدنيوية يعطي كلّ شيء حقّه، فراقب الأمور كما بدأت ولتكن أعمالك مطابقة لأعمال الرجل الصالح – وأقصد الرجل الصالح في عرف الفلسفة ومعناها الدقيق.

(ماركوس أوريليوس، **الخواطر**، الكتاب الرابع، الخاطرة العاشرة، ترجمة النص بقلم علي أدهم)

* * *

فيما يمسّ الآلهة، هناك فريق يقول بعدم وجودها، وفريق ثان يقول بوجودها ولكنها عديمة النشاط والاهتمام بأيّ شيء أبدا، وفريق ثالث يقول بأنّ الآلهة موجودة وهي تُعنى بالأشياء العظيمة والأشياء السماوية ولا تهتمّ بأيّ شيء على الأرض، وفريق رابع يقول إنّ الإله يُعنى بالأشياء الأرضية والبشرية ولكن بصورة عامة فلا يرعى فردا، وهناك فريق خامس ينتمي إليه كلّ من أوديسيوس وسقراط يقول:

أينما تحرّكت

فأنت تراني

فمن الواجب إذن وقبل كلّ شيء أن نمحص كل واحد من هذه الآراء لنرى هل هو حقيقي. لأنّه إن لم يكن هناك آلهة فكيف يمكن أن يكون هدف المرء اتّباع الآلهة؟ كذلك إن كان هناك آلهة ولكنّها لا تُعنى بشيء ففي هذه الحالة بالذات أيّ خير ينتج من اتّباعها؟ ولكن إن كانت موجودة وغايتها واضحة ولكن ليس هناك من وسيلة للاتصال بين الآلهة والنّاس، بل وأكثر

من ذلك لا اتصال بيني وبينها، إن كان الأمر كذلك فاتّباعــــها لا يمكــن أن يكون هدفا حقيقيا، وإذن فالرجل الخيّر بعد أن بحث جميع هذه المسائل قـــد أخضع عقله للإلـــــه الذي ينظّم الكون كما يخضع المواطن الصالح لقــانون المدينة. فالرجل الذي لا زال في دور التعليم ينبغي أن يتّجه إلى دور العلـــم بهذا الهدف في عقله: كيف أتبع الآلهة في كلّ شيء، وكيف أستطيع أن أصل إلى مرتبة الرضى عن الحكومة الإلهية، وكيف أستطيع أن أصبــح حــرّا ؟ فالحرّ هو من تحدث جميع الأشياء التي تمسّه طبقا لإرادته ومن لا يســتطيع أحد أن يقهره.

ما هذا ؟ أتعني الحرّية الجنون ؟

أرجو ألاّ يحدث ذلك على الإطلاق، إذ لا صلة بيــن الاضطــراب العقلــي والحرّية.

إنّك تقول : "ولكنّي أريد أن يحدث كلّ شيء كما أريد مهما يكن ذلك الأمر".

أنت إذن في حالة جنون، إنّك قد فقدت عقلك . ألا تعرف أنّ الحرّية شيء نبيل وجدير بالاعتبار. ولكن مجرّد الرغبة في تحقيق أفكارنا الطارئــة ليس بالشيء النبيل، فهو يقترب اقترابا خطيرا من أن يكون أكــثر الأشــياء عارا وشنارا. ماذا نعمل فيما يخصّ قواعد اللّغة؟ هل أريد أن أكتــب اســم ديون كما أريد؟ لا، ولكنّي دُرّبت على أن أرغب في الطريقــــة الصحيحــة للكتابة. وكيف الحال في الموسيقى؟ عين الأمر. وعلى ذلك فهذه قاعدة عامة في جميع مجالات الفنون والعلوم. وإلاّ لما كان هناك قيمة لنعلم أيّ شــــيء، ما دام كلّ شيء يطابق إرادة كلّ إنسان.

أيمكن أن نقول إذن إنّ في هذا المجال وحده، وهو أعظم المجــالات جميعا وأكثرها قوّة، وأعني به مجال الحرّية، يسمح لي بأن أطلــق العنــان لرغباتي الطارئة؟ كلاّ ثمّ كلاّ. فالتعليم ينحصر في تدريب المــرء علــى أن يشكّل إرادته لتطابق الحوادث. وكيف تحدث الحوادث؟ طبقا للنظـــام الــذي وضعه المدبّر. لقد نظّم الصّيف والشتاء، والفصول المثمرة والتي لا تؤتـــي

ثمارا، كما ينظّم الفضيلة والرذيلة. وكلّ تلك المتضادات لفائدة الانسجام في الطبيعة. ومنح كلاً منّا جسدا وما فيه من أعضاء، ومالا، وأناسا للاختلاط بهم.

فإذا تذكّرنا إذن أنّ هذا هو النظام الذي وضع للأشياء، فيجب أن نتّجه إلى التعليم لا لنغيّر أحوال العالم ــ فهذا ليس في مقدورنا ولا هو خير لنا ــ ولكن لنطابق بين عقولنا وبين الحوادث، لأنّ ظروفنا كما ترى وكما جعلتها الطبيعة.

(أبكتيتوس، **محاضرات**، الكتاب الأوّل، الفصل الثاني عشر، ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

* * *

ذكروا أنّ النّفس إنّما هي مستطيعة ما خلاّها الباري تعالى أن تفعل، وإذا ربطها فليست بمستطيعة، كالحيوان الذي إذا خلاّه مدبّره، أعني الإنسان، كان مستطيعا في كلّ ما دُعي إليه وتحرّك إليه، وإذا ربطه لم يقدر حينئذ أن يكون مستطيعا.

(الشهرستاني، الملل والنحل، II، 14).

* * *

14 – نقد الحجّة الكسولة (1)

(حجّة التواكل ــ الحجّة المتواكلة L'argument paresseux)

إنّما الأمور بعضها بسيطٌ وبعضها مقترنٌ بغيره. فإذا قلنا "سيموت سقراط يوما ما"، فهذا أمر بسيط، لأنّ يوم مماته محدّد مهما فعل. لكن إذا كان مصير *أوديب* أن يكون ابنًا لـ*لايوس*، فإنّه لا يمكن القول: "سواء ضاجع *لايوس* امرأة أم لم يضاجع"، لأنّ الأمر هنا مقترن بغيره ويقوم على تعاضد الأقدار؛ هكذا قال *كريزيبوس*، لأنّ قدر *لايوس* أن يضاجع زوجته وأن تنجب *أوديب*. وإذا قلنا: "سيصارع *ميلون* في *أولمبيا*"، ثمّ أضفنا: "إذن فهو سيصارع سواء وجد مصارعا له أم لم يجد"، فإنّنا نكون على خطإ، لأنّ الصراع أمر مقترن بغيره، فلا صراع بدون شخص نصارعه. وعلى هذا المنوال يكون دحض الاستدلالات الخدّاعة من هذا النّوع. "سواء ناديت الطبيب أم لم تناد، فإنّك ستشفى": هذه الحجّة خدّاعة، لأنّ قدرك أن تنادي الطبيب وقدرك أن تشفى أيضا. هذا ما عناه *كريزيبوس* بتعاضد الأقدار (confatalia).

(Cicéron, *De fato*, XIII, 30)

* * *

(1) يمكن صوغ هذه الحجّة كما يلي : " إذا كنتَ مريضا فقد قُدّر لك إمّا الشّفاء وإمّا الموت؛ ولذا فمهما كان قدرك فلا فائدة من طلب العلاج ". ولقد أجاب *كريزيبوس* على هذه الحجّة بنظرية تعاضد الأقدار.

قالوا: لو لم يكن القدر متضمّنا لجميع الأشياء، لما صدقت تنبّؤات العرّافين.

(Diogenianus *apud.* Eus., *Praep. evang.*,IV, 3)(Arnim, II, N° 939)

* * *

لا يزعم الرّواقيون أنّه ينبغي أن ننظر إلى كلّ تشقّق في الكبد أو إلى كلّ صرخة طير على أنّها آية إلهية، لأنّ ذلك لا يليق بالآلهة، بل إنّ ذلك لا يجوز أبدا. بيْد أنّ العالم قد خضع منذ البدء لتنظيم معيّن جعل لكلّ شيء دقيق علامة دقيقة تنبئ به، سواء وجدت هذه العلامة في أحشاء الطّيور أو في البرق أو في الخوارق أو في الأفلاك أو في رؤى الحالمين أو في هذيان بعضهم. إنّ من يتأمّل هذه العلامات جيّدا لا يخطئ إلاّ قليلا. فإذا حصل خطأ في تأويلها، فهذا الخطأ لا يعزى إليها، بل إلى جهل المؤوّلين.

(Cicéron, *De divinatione*, liv. I, chap. LII)

* * *

يبرهن الرّواقيون على إمكان معرفة المستقبل كما يلي: لو كانت الآلهة موجودة ولا تُطلع البشر على ما سيحدث، فإمّا أنّها لا تحبّهم، أو أنّها ترى من غير المفيد أن تُطلعهم عليه، أو أنّها ترى في الأمر ما يمسّ من هيبتها، أو أنّها غير قادرة على ذلك. لكن ليس صحيحا أنّ الآلهة لا تحبّنا (فهي تمحض لنا الودّ وهي وليّة نعمتنا)... وليس صحيحا أنّ معرفتنا بما سيحدث لا تفيدنا في أمر (فقد تجعلنا مثل هذه المعرفة أكثر احترازا)، ولا تعتقد الآلهة أنّ هيبتها تمنعها من إخبارنا بالمستقبل (إذ لا شيء أجمل من الإحسان)، وأخيرا فمن المحال ألاّ تكون الآلهة على بيّنة بما سيحدث بالضرورة. إنّه من المحال أن تكون الآلهة موجودة وألاّ تخبرنا بالمستقبل؛ ولكنّها موجودة؛ إذن فهي تخبرنا بالمستقبل. وإذا كانت تخبرنا به، فمن غير

المعقول ألاّ تمنحنا من الوسائل ما يسمح بتأسيس علمٍ يستجليه (وإلاّ فلا فائدة من إخبارنا به)؛ فإذا منحتنا هذه الوسائل فمن المحال ألاّ يوجد علم العرافـــة. إذن يوجد علم هو علم العرافة. هذا هو البرهان الذي استعمله *كريزيبيـــــوس* *وديوجان وأنتيباتر*.

(Cicéron, *De divinatione*, liv. I, chap. XXXVIII)

* * *

لا أحد يمكنه أن يكون عرّافا في نظر الرّواقيين عدا الحكيم نفســـه. وقد عرّف *كريزيبيوس* فنّ العرافة كالآتي: إنّه القدرة على تمييز العلامـــــات التي تخاطب بها الآلهة البشر؛ وهو أيضا المهارة في تأويل هذه العلامـــات؛ وتتمثّل وظيفته في الكشف مبكّرا عن نوايا الآلهة وعمّا تنتظره من البشــــر، وفي معرفة سبل إرضائها واستعطافها.

(Cicéron, *De divinatione*, liv. II, chap. LXIII)

* * *

16 - النفس وانفعالاتها

لا يعدو العقل أن يكون إلا جزءا من الروح الإلاهي حالا في جسم الإنسان.

(Sénèque, *Ep.*, 66, 12)

* * *

بقدر ما أن قوة الجسد توتر حاصل في الأعصاب، فإن قوة النفس توتر حاصل في الأحكام أو الأفعال.

(Stobée, *Eclo*, II, 564)

* * *

قال الرواقيون إن النفس تتألف من ثمانية أجزاء: الحواس الطبيعية الخمس، وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس، والجزء السادس هو الصوت، والسابع هو التناسلي، والثامن هو الجزء الرئيسي الذي يتحكم في جميع الأجزاء الأخرى، تماما مثلما يتحكم الأخطبوط في مجاسه.

(Plutarque, *De placitis philos.*, IV, 4)

* * *

النفس لهب في نظر *زينون* الرواقي.

(Cicéron, *Tusculanes*, I, 9)

* * *

قال الرواقيون إن أنبل جزء في النفس هو الجزء الرئيسي الذي يقود الأجزاء الأخرى، فهو أصل التصور والتصديق والوجدان والاشتهاء، ويطلق عليه اسم العقل.

وتتفرع عن هذا الجزء الرئيسي سبعة أجزاء تنتشر في الجسد كأطراف الأخطبوط، خمسة منها هي الحواس الطبيعية: البصر والشم

والسّمع والذّوق واللّمس. فالبصر روح ينتشر من الجزء الرئيسي، أي مــــن العقل، في اتّجاه العينين، والسّمع روح ينتشر في اتّجاه الأذنين، والشــمّ روح ينتشر في اتّجاه الأنف، والذّوق روح ينطلق من الجزء الرئيسي ليصل إلـــى اللّسان، واللّمس روح ينتشر في اتّجاه المساحات الحسّية الخاصّة بـــاللّمس. ويسمّى الجزء السادس جزءا تناسليّا، وهو روح ينتشر من الجزء الرئيســـي في اتّجاه الأعضاء الجنسية. والجزء السابع هو الذي يسمّيه *زينون* الصّـوت، وهو روح ينطلق من الجزء الرئيسي في اتّجاه الحنجـــرة واللّســـان وبقيّـــة الأعضاء الخاصّة بالنّطق. أمّا الجزء الرئيسي فموطنـــه الـــرّأس الكـــرويّ الشكل.

(Plutarque, *De placitis philos.*, IV, 21)

* * *

النّفسُ روحٌ أو نَــفَــسٌ (Pneuma) فطريٌ منتشر في كامل الجســـد، باقٍ فيه بقاء قدرته الطبيعية على التنفّس. ويُعتقد عموما أنّ النّفس تنقسم إلـى عدد من الأجزاء مكافئ لعدد نطاق الجسد: فالجزء النّفساني الذي ينســـاب داخل الحنجرة يشكّل الصّوت، وهو يشكّل البصر في نطاق العين، والسّـــمع في نطاق الأذن، والشمّ في نطاق الأنف، والذّوق في نطاق اللّسان، واللّمـــس في كامل الجسد،كما أنّه يشكّل العقل المنويّ في الأعضـــاء التناســلية. أمّــا الجهة التي تتمركز فيها جميع أجزاء النّفس فهي في تقديرنا القلـــب، وهــو الجزء الرئيسي في النّفس (hêgémonikon). ولئن كان الاتّفاق حاصلا حــول توزيع الأجزاء الأخرى، إلاّ أنّه يوجد اختلاف في شأن الجـــزء الرئيســي. فبعضهم يضعه في الصّدر، والبعض الآخر في الرّأس، بل يوجد اختــــلاف بين أعضاء كلّ فريق حول الجهة التي يستقرّ فيه هذا الجزء داخل الرّأس أو الصّدر (...).

ولا جرم أنّ الجزء المسيطر في النّفس، الجزء الرّائــد، إنّمـــا هـــو الجزء الذي تنطبع فيه المعاني وتنشأ عنه المعقولات. ذلك أنّ العقل والفـــهم

من جهة، والصّوت والخطاب من جهة أخرى، أمور تصدر عن مبدإ واحد (...). وعلى ذلك فإنّنا نجاري أولئك الذين يعرّفون الفهم بوصفه أصل الخطاب العقلي؛ لأنّ الأصل الذي ينشأ عنه الخطاب يتضمّن لا محالة ما هو عقليّ وتأمّليّ ومؤلّف للمفاهيم. فمن البيّن أنّ كلّ ذلك يحصل في نطاق القلب، لأنّ الصّوت والخطاب، إذ يغادرانه، ينتقلان عبر الحنجرة.

(Chrysippe, trad. française par G. Blin et M. Keim, in *Mesures*, 15-4-39, cité par J. Brun, o.c., p. 83-84)

* * *

الانفعال ميلٌ مستبدٌّ لا يخضع لمقياس العقل، أي أنّه ميلٌ جارفٌ مخالف لتعاليم العقل.

(Clément d'Alexandrie, *Strom.* , II, p. 460) (Von Arnim, III, N° 377)

* * *

قال الرّواقيون إنّ النّفس تتألّف من ثمانية أجزاء هي: الحواسّ الخمس والجزء النّاطق والجزء المفكّر والجزء التناسلي. ويكون الخطأ سببا في فساد التفكير، فتنتج عنه انفعالات كثيرة مولّدة بدورها لشتّى الاضطرابات. والانفعال، في نظر *زينون*، حركة لامعقولة تَحدث في النّفس على خلاف ما تطلبه الطبيعة (...) ويرى *هيكاتون* في الباب الثاني من كتابه عن **الانفعالات** أنّ الانفعالات الرئيسية أربعة أنواع: الألم والخشية والرغبة الحسّية واللّذة. ولا تعدو أن تكون الانفعالات أحكاماً، كما أكّد *كريزيبيوس* في كتابه عن **الانفعالات**، حيث قال إنّ البخل يتمثّل في الحكم على المال بأنّه شيء جميل، وكذا الشأن بالنّسبة إلى السّكر والفجور وما إليهما.

الألم تشنّج لامعقول يحصل في النّفس، وهو على أنواع: الشفقة والحسد والغيرة والغيظ والغمّ والاضطراب والكرب والعذاب والارتباك. فالشفقة ألمٌ مماثل لألم أولئك الذين لم يقترفوا ما يجعلهم يستحقّونه؛ والحسد ألمٌ ناتج عمّا يمتلكه غيرنا من الخيرات؛ والغيرة ألمٌ يتولّد عمّا نراه لدى

غيرنا من الخيرات التي نرغب شخصيًا في امتلاكها؛ والغيظ ألمٌ حاصل عن امتلاك غيرنا لما نملكه نحنْ؛ والغمّ ألمٌ شديد يعذّبنا ويكدّر صفو حياتنا؛ والكرب ألمٌ يتواصل أو يشتدّ بفعل أفكارنا؛ والعذاب ألمٌ مبرّح؛ والارتباك ألمٌ لامعقول.

والخشية هي توقّع الألم، وهي تشمل الخوف والحيرة والخجل والرّعب والدّهشة والقلق. فالخوف خشيةٌ مولّدة للهلع، والخجل خوفٌ من العار، والحيرة تخوّف من العمل الذي نُقدم عليه، والرّعب هو الخوف من تصوّر غير مألوف، والدّهشة خوف يشلّ النّطق، والقلق هو الخوف من أمر مجهول.

والرّغبة اشتهاء لامعقول تنتج عنه مشاعر الإحباط والكره والمنافسة والغضب والعشق والحقد والاحتداد. فالإحباط رغبة تنتج عن كوننا لا نستطيع الحصول على موضوع رغبتنا إذ لا ننفكّ نسعىإليه؛ والكره هو أن نرغب في حصول الأذى لشخص ما وأن يتواصل هذا الأذى ويشتدّ؛ والمنافسة رغبة تتعلّق باختيار ما؛ والغضب رغبة في معاقبة ذلك من اقترف مظلمة؛ والعشق رغبة لا تربك الحكماء، لأنّها رغبة في الفوز بمودّة ذلك من يفتننا جماله؛ والحقد رغبة دفينة وشعور بالضغينة وترصّد للإنتقام...؛ والاحتداد هو بداية الغضب.

واللّذة شوق لامعقول يبدو مطلوبا لذاته، ومنه الفتنة، والمتعة التي نجدها في الشرّ، والمتعة الحسّية، والفسق. فالفتنة لذّة تُشنّف الأذن، والمتعة التي نجدها في الشرّ إنّما هي تنجم عن أحزان غيرنا، والمتعة الحسّية هي كالرّقص، أي أنّها اندفاع الرّوح وارتخاؤها، والفسق هو فتور الفضيلة.

وكما أنّنا نتحدّث عن أمراض الجسم، كنقرس القدم والتهاب المفاصل، فهناك أيضا أمراض نفسيّة، كالشوق إلى المجد واللّهث وراء المتعة وما إلى ذلك. (...) فكما أنّ الجسم يكون عرضة لبعض الأمراض

كالزّكام والإسهال، تكون النّفس أيضا عرضة لبعض الميول كالحسد والشفقة والخصام إلخ.

ولقد قال الرّواقيون إنّ للنّفس ثلاثة انفعالات محمودة: الفرح والحذر والإرادة. قالوا إنّ الفرح نقيض اللّذة، لأنّه شوق معقول؛ والحذر نقيض الخشية، لأنّه تبصّر معقول، سيّما أنّ الحكيم لا يعرف الخشية أبدا، بل هو يبقى محترزا لا غير؛ والإرادة نقيض الرغبة لأنّها أيضا شوق معقول (...)؛ وتنضوي تحت الإرادة مشاعر العطف والسكينة والوداعة والمودّة، وتحت الحذر الشعور بالحياء والعفّة، وتحت الفرح الرّضى والبهجة والبشاشة.

(Diogène Laërce, VII, 110-116)

* * *

بعد أن قال *كريزيبيوس* في كتاب **الأنومولوجيا** إنّ الغضب يفقد صاحبه القدرة على التمييز ويمنعه في الغالب عن تبصّر الأمور البديهية، أضاف قائلا: إذ تطرأ الأهواء فتقصي العقل ولا تعبأ بنصحه وتجعل صاحبها يقدم على أعمال متناقضة (...).

ثمّ استطرد قائلا: ورغم أنّ الحيوان النّاطق قد وُلد كي يكون العقل رائده في الأمور جميعا، إلاّ أنّ قوّة منه أعظم تدفعه إلى الوراء بعيدا.

(Plutarque, *De la vertu morale*, cité par J. brun p. 105)

* * *

الانفعال حركة لامعقولة تقوم بها النّفس على هامش الطبيعة، بل هو ميلٌ مستبدٌّ ... وتوجد أربعة انفعالات رئيسية: الألم والخشية والرغبة الحسّية واللّذة. الألم تشنّج لامعقول، أو هو الرّأي النّاجم عن حصول ألم حديث العهد يدفع صاحبه إلى التشنّج؛ والخشية سلوك لامعقول لغاية تجنّب أمر ما، أو هو الهروب من خطر محدّق؛ والرغبة الحسّية رغبة لامعقولة، أو هي السّعي إلى خير متوقّع؛ واللّذة تهيّج لامعقول، أو هي الرّأي النّاجم عن حصول خير حديث العهد يدفع إلى التهيّج.

(Andronicus, *Des passions*, I (Von Arnim, III, N° 391))

* * *

لقد عرّف *زينون* الانفعال كما يلي: إنّه اهتزاز النّفس بصورة مناقضة للعقل السويّ، بل هو مناقض للطبيعة. وقال بعضهم باختصار شديد إنّ الانفعال ميلٌ عنيفٌ جدّا، وقصدوا بذلك أنّه ميلٌ كثير الزّيغ عن التوازن الطبيعي. وفي رأيهم أنّ مختلف الانفعالات إنّما تنشأ عن خيرين اثنين وشرّين اثنين: فالخيران هما الرغبة والفرح، إذ يتعلّق الفرح بالخيرات الحاضرة بينما تتعلّق الرغبة بالخيرات المستقبلة؛ والشرّان هما الخشية والحزن، إذ يتعلّق الحزن بالآلام الحاضرة بينما تتعلّق الخشية بالآلام المستقبلة (...).

ويكون السّعي إلى ما نستحسنه وتحاشي ما نستقبحه سعيا وتحاشيا طبيعيين؛ ولذا فما أن تبدو لنا بعض الأشياء بمظهر نستحسنه حتّى تدفعنا الطبيعة إلى اكتسابها، فإذا تمّ ذلك باحتراز ومثابرة سُمّي هذا السلوك إرادة؛ ويرى أهل الرّواق أنّ الإرادة من سمات الحكيم، فكان تعريفهم لها هو الآتي: الإرادة هي الرغبة العاقلة . أمّا اندفاع النّفس المناقض للعقل والنّاجم عن إثارة عنيفة جدّا، فهو رغبة أو شهوة فاجرة مألوفة لدى أولئك الذين فقدوا الصّواب.

وكذا الشأن عندما نستحسن أمرا ما، فإنّ ذلك يحدث بوجهين اثنين: فإمّا أن تكون حركة النّفس حركة حصيفة هادئة ملائمة للعقل، وإذّاك يحصل الإنشراح، وإمّا أن تبتهج النّفس عبثًا وببلاهة، وإذّاك يحصل فرح غامر مفرط يُعرّف كما يلي: إنّه تهيّج النّفس بلا سبب. ثمّ إنّه لمّا كنّا قد جُبلنا على السّعي إلى الخير والنّفور من الشرّ، فإنّ نفورنا هذا يُسمّى حذرًا متى كان معقولا، وهو من سمات الحكيم دون سواه؛ أمّا إذا كان هذا النّفور لا مبرّر له، يُحدث البلبلة في النّفس ويثبّط همّتها، فإنّه يسمّى خشيةً؛ ولذا فإنّ الخشية هي الحذر المناقض للعقل. وفي حين أنّ نفس الحكيم لا تتأثّر بأيّ انفعال ناتج عن شرّ حاضر، فإنّ نفوس الأغبياء تتأثّر بانفعال الحزن النّاتج عمّا

يظنّونه شرّا فيصيبها الضّيق والوهن وتخرج عن طاعة العقل. ومن هنا جاء تعريف الحزن بوصفه ضيق النّفس المناقض للعقل...

ويرى فلاسفة الرّواق أنّ الانفعالات تنشأ كلّها عن الحُكم والظّن؛ وعلى ذلك فإنّهم يعرّفونها بكامل الدقّة حتّى ندرك لا فقط كم هي مضلّلة بل أيضا كم هي تحت سلطتنا. فالحزن إذن هو ظنّنا الرّاهن أنّه يوجد شرّ حاضر يستدعي شعور النّفس بالضّيق والوهن، والانشراح هو ظنّنا الرّاهن أنّه يوجد خير حاضر يستدعي شعور النّفس بالبهجة، والخشية هي الظّن المتعلّق بشرّ محدّق لا يطاق، والرغبة هي الظّن المتعلّق بخير مستقبل نتمنّى لو كان في متناولنا الآن بالذات. وفي نظر الرّواقيين، ليست هذه الأحكام والظنون مصدرا للانفعالات لا غير، بل تنشأ هي ذاتها عن الانفعالات، كأن تنشأ اللّوعة الشديدة عن الحزن، وانكماش النّفس وانخذالها عن الخشية، والبهجة الغامرة عن الانشراح، والاشتهاء المفرط عن الرغبة.

(Cicéron, *Tuscu.*, IV, 6-7)

* * *

يكون فساد الدّم أوكثرة إفراز النّخامة أو الصّفراء سببا في الأمراض والعاهات التي تنشأ في البدن، وكذلك تكون الآراء الباطلة المتصارعة داخل النّفس سببا في فقدانها للصّحة والعافية.

(Cicéron, *Tuscu.*, IV, 10)

* * *

إنّهم يعرّفون الإنفعالات بوصفها أحكاما حتى يبيّنوا مدى ضلالها، ولكن أيضا حتى يبيّنوا مدى سلطاننا عليها.

(Cicéron, *Tuscu.*, IV, 14)

* * *

قيل له (أي لـزينون) : أيّ الملوك أفضل: ملك اليونانيين أم ملك الفرس؟ قال: من ملك غضبه وشهوته.

(الشهرستاني، **الملل والنحل**، اا، 3)

17 - الحياة والموت

أعرني سمعك أيّها الصديق، لقد كنت من مواطني هذه المدينة العظيمة، فماذا يهمّ أقضيت بها خمس سنوات أم قضيت ثلاث سنوات ليس غير؟ إذا كنت قد راعيت قوانين التعاون فإنّ طول الزمن أو قصره لا يحدث فرقا، فما وجه الغبن إذا كانت الطبيعة التي أنبتتك هنا تأمر بإزالتك؟ لا تستطيع أن تقول إنّ الذي أقصاك طاغية مستبدّ أو قاض ظالم، كلاّ، إنّك تترك المسرح دون أن يلحقك ظلم كما يتركه الممثّل الذي أخلى سبيله سيّد الحفل، ولكنّك تقول إنّني لم أشترك إلاّ في ثلاثة فصول، والمسرحية تتمّ في خمسة فصول، ولكن في الحياة تكمل المسرحية الفصول الثلاثة، والذي أمر بتمثيل المنظر الأوّل أصدر أمره بإنهاء المسرحية، ولست محاسبا على إدخالك المسرح أو على إخراجك منه، فقر عينا بانسحابك فإنّ الذي أخرجك راض وقانع مثلك.

(ماركوس أورليوس، **الخواطر**، ترجمة علي أدهم)

* * *

قال (*زينون*) : لا تخف موت البدن، ولكن يجب عليك أن تخاف موت النّفس. فقيل له: لمَ قلت خف موت النّفس، والنّفس النّاطقة لا تموت؟ فقال: إذا انتقلت النّفس النّاطقة من حدّ النّطق إلى حدّ البهيمية ــ وإن كان جوهرها لا يبطل ــ فقد ماتت من العيش العقلي.

(الشهرستاني، **الملل والنحل**، اا، 3)

* * *

نُعي إليه (أي إلى *زينون*) ابنه فقال: ما ذهب ذلك عليّ؛ إنّما ولدت ولدا يموت، وما ولدت ولدا لا يموت.

(الشهرستاني، **الملل والنحل**، اا، 3)

* * *

18- الخير والشرّ والسّواء

ينطلق الرواقيون من المعاني الشائعة ويعرّفون الخير كما يلي: "إنّه النّافع، أو ما لا يختلف عن النّافع". يقصدون بالنّافع الفضائل والأعمال الصّالحة، وبما لا يختلف عن النّافع مثلا الإنسان الصّديق الطيّب.وللخير ثلاثة معان في نظرهم: فالمقصود بالخير أوّلا ما يكون مطيّة للفوز بالنّافع؛ والمقصود به ثانيا ما يكون سببا بالعرض في حصول النّافع، وعلى هذا الاعتبار فإنّ الفضائل ليست وحدها الخيّرة، بل الأعمال الموافقة لها خيّرة أيضا ما دامت محقّقة للمنفعة؛ والمقصود بالخير ثالثا ما يكون نافعا، أي الفضائل والأعمال الصالحة والأصدقاء والطيّبون والآلهة والملائكة.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, XI)

* * *

يُقال لفظ *السّواء* في نظر فلاسفة الرّواق بثلاثة معان: فالمقصود به أوّلا الأمر الذي لا نشعر حياله لا بالرغبة ولا بالنّفور، كأن يكون مثلا عدد النّجوم أو عدد شعر الرّأس زوجيّا أو فرديّا؛ وهو يشير ثانيا إلى الأمر الذي نشعر حياله بالرّغبة أو النّفور، لكن بدون تغليب أحد الطرفين، كأن يُطلب منّا مثلا أن نختار بين درهمين اثنين يستحيل التمييز بينهما بالنّظر إلى قيمتهما أو لمعانهما، فنختار أحدهما لكن دون أن يكون ميلنا إليه أشدّ من الميل إلى الآخر. وفي المعنى الثالث والأخير فإنّهم يطلقون لفظ *السّواء* على الأمر الذي لا يسهم لا في السعادة ولا في الشقاء؛ ومن هذا المنطلق فإنّ الأمور السواسية عندهم هي مثلا الصّحة والمرض وكلّ ما له علاقة بالجسد ومجمل الأشياء الخارجية باعتبارها لا تسهم لا في السعادة ولا في الشقاء؛ وهكذا فإنّهم يعدّون سواءً الأمر الذي قد يُستعمل في الخير أو في الشرّ: فبينما تُستعمل الفضيلة دائما في الخير والرذيلة دائما في الشرّ، قد تُستعمل

الصّحة وكلّ الأمور التي لها علاقة بالجسد في الخير أو في الشرّ، ولذا فهي أمور سواسية. ويقولون أيضا إنّ الأمور السواسية أنواع: فمنها المحمود ومنها المذموم ومنها ما ليس محمودا ولا مذموما. المحمود منها هو الملائم، والمذموم هو غير الملائم. إنّ مدّ الإصبع أو قبضه مثلا ليس أمرا محمودا أو مذموما، بينما الصّحة والقوّة والجمال والثراء والمجد أمور محمودة، والمرض والفقر والألم أمور مذمومة.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, XI)

* * *

قال الرّواقيون إنّما الأمور بعضها خير وبعضها شرّ، وبعضها ليس هذا ولا ذاك. فمن الأمور التي يمكن عدُّها خيرًا الفضيلةُ والتأمّلُ والعدلُ والشجاعةُ والحكمةُ، ومن الأمور التي يمكن عدُّها شرًّا النّزقُ والظّلمُ وما إليهما. أمّا الأمور التي ليست خيرا ولا شرّا فهي تلك التي لا تنفع ولا تضرّ، كالحياة والصّحة واللّذة والجمال والقوّة والثراء والمجد والشّرف، وعكسها أيضا، كالموت والمرض والألم والعار والضعف والفقر والسّوقية ودناءة النّسب، إلخ. هذا هو رأي *هيكاتون* في الباب السابع من كتاب **الغايات**، *وأبولودور* في كتاب **الاتيقا**، وهو رأي *كريزيبوس* أيضا؛ وفعلا فإنّ هذه الأمور ليست من قبيل الخير بقدر ما هي أمور سواسية بذاتها. فكما أنّه من طبيعة الحرارة أن تجعلنا نشعر بالحرّ لا بالبرد، فإنّ من طبيعة الخير أن يكون نافعا، لا ضارًا؛ ولمّا كان الثراء والصّحة لا نفع لهما ولا ضرر، فإنّه لا يمكن أن نعدّهما خيرا. وعلاوة على ذلك فإنّهم يقولون إنّ ما نستطيع استخدامه في الخير وفي الشرّ إنّما هو ليس خيرا؛ بيْد أنّه يمكن استخدام الثراء والصّحة في الخير وفي الشرّ؛ إذن فالصّحة والثراء ليسا من قبيل الخير. إلاّ أنّ *بوزيدونيوس* قد قال إنّهما خير، وقال *هيكاتون* في الباب التاسع من كتابه **عن الخيرات** و*كريزيبوس* في كتابه **عن اللذة** إنّ اللّذة ليست خيرا باعتبار أنّه توجد لذّات مخزية، وكلّ مخزٍ ليس خيراً. أن تنفع هو أن

تفعل وتختار وفقا للفضيلة، وأن تسيء هو أن تفعل وتختار وفقـا للرذيلـة. ويقال *السّواء* بمعنيين اثنين: فهو يقال من جهة عن الأشياء التي لا تقـود لا إلى السعادة ولا إلى الشقاء، كالثراء والمجد والصّحة والقوّة وما إلى ذلك؛ إذ يجوز للمرء حقّا أن يكون سعيدا بدونها، كما أنّها قد تكون سببا في سـعادته أو شقائه بحسب استعمالها. ومن جهة أخرى يقال *السّواء* عن الأمور التي لا تولّد لا الرغبة ولا النّفور، كأن يكون مجموع شعر الرّأس عددا زوجيّـا أو فرديّا، أو كأن يطلق المرء إصبعه أو يثنيه. أمّا الأمور التي قلنا آنفـا إنّـها سواسية فهي ليست سواسية كالأمور التي نحن بصدد ذكرها، لأنّها قد تكـون مولّدة للرغبة أو النّفور؛ ولذا فإنّنا نختار بعضها بينما يدفعنا بعضها الآخـر إلى اختياره أو النّفور منه.

(Diogène Laërce, VII, 94-105)

* * *

قال *كريزيبوس*: ليس من طبيعة الشرّ أن يكـون ضـارًّا، بـل إنّ وجوده ضروري لجمال العالم ولا يُستحسن القضاء عليه.

(Plutarque, *De repugn.Stoïc.*, cité par J. Brun, p. 105)

* * *

ومع كلّ ألأنت تشكو وتتضجّر، وأنت لا تدري أنّ في جميـع تلـك الشرور التي ذكرت ليس هناك إلاّ شيء حقيقي واحد، وهـو أنّـك تشـكو وتتضجّر؟ فإن سألتني فإنّي أظنّ أنّه لا يوجد شقاء للإنسان إلاّ إذا كان هناك شيء في هذا العالم يظنّه داعيا إلى الشقاء (...)

إنّ صحّتي منحرفة؛ ولكن ذلك جزء ممّا قدّر عليك. لقـد أصـاب المرض عبيدي، ونقصت أربـاحي، واختلـت داري، وانتـابتني الخسـائر والحوادث والجهد والخوف؛ ولكن هذه الأشياء عادية، بل الأحرى أن يقـال: إنّ هذا قدر مقدور. فإن صدّقتني فإنّي أكشف لك عن شعوري الخفـيّ: إن تراءت الأحوال صعبة متعبة فقد دربّت نفسي لا علـى طاعـة الإلـه

فحسب، ولكن على الرّضا بقضائه. وأنا أتبعه لأنّ روحي تريد ذلك، لا لأنّ واجبي يقضي بذلك، ولن يصيبني شيء أتلقّاه بحزن أو وجه عبوس، فلن أدفع جزية رغم أنفي، فكلّ الأشياء التي تجعلنا نخاف أو نتألّم هي جزء من ضريبة الحياة، وهي أمور، يا عزيزي لوكيليوس، لا تؤمل أو تحاول أن تفرّ منها.

(سنيكا، **الرسائل الأخلاقية إلى لوكيليوس**، الكتاب الثالث، الرسالة 96 ، ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

* * *

ـ أتكون لي رجل مشوّهة ؟

ـ أيّها العبد، أتريد أن تتّهم الكون من أجل رجل وحيدة بائسة؟ ألاتقدّمها هديّة عن مجموع الخيرات؟ ألا تتنازل عنها؟ ألا تقدّمها بصدر منشرح إليه وهو الذي منحك إيّاها؟ أتغضب وتصير غير راض عن قوانين *زيوس* التي وضعها ونظّمها مع إلهات القدر اللائي شاهدن ميلادك وغزلن خيط حياتك؟ ألا تعرف مدى صغرك إذا ما قورنت بالكون؟ إنّي أقول ذلك عن جسدك، أمّا عن عقلك فلست أقلّ من الآلهة أو أحطّ منهم؛ لأنّ عظمة العقل لا تقاس بالطول ولا بالارتفاع، وإنّما تقاس بأحكامها (بالأحكام التي تصدرها). ألا تضع إذن خيرك في تلك المنطقة التي تتساوى فيها مع الإله.

(أبكتيتوس، **محاضرات**، الكتاب الأوّل، الفصل الثاني عشر، ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

* * *

هل قثاؤك مرّ الطعم؟ إذن دعه ؛ وهل هناك شجر شائك في طريقك؟ إذا كان الأمر كذلك فتجنّبه ؛ وإلى هنا تكون قد أحسنت الصنيع، ولكن لا تسأل "ما هذه الدّنيا التي تحوي مثل هذه الأشياء؟" وذلك لأنّ

الفيلسوف الطبيعي سيضحك منك، وسيكون في احتجاجك هذا من الصّواب مثل ما في محاولة إيجاد خطإ في عمل النجّار لأنّه يساقط النّشارة أو عمل خائط الثياب لوجود خرق في حانوته. (...) إنّ الشرّ بوجه عام لا يضرّ بالكون، وكذلك في الموضوعات الخاصة لا يؤذي أحدا، إنّه لا يتعب إلاّ من كان يستطيع أن يتخلّص منه في أيّ وقت يشاء.

(ماركوس أورليوس، **الخواطر**، ترجمة علي أدهم)

* * *

قال *(زينون)* لتلميذه : كن بما تأتي من الخير مسرورا، وبما تجتنب من الشرّ محبورا.

(الشهرستاني، **الملل والنحل**، II، 3)

قال *هيكاتون* في الباب الأوّل من كتاب **الفضائل** إنّ الفضائل العلميّة والنّظرية تقوم على أساس التخمين، ومنها التأمّل والعدل، بينما تظلّ الفضائل غير النّظرية تابعة لها مترتّبة عنها، ومنها الصحّة والقوّة. وفعلا فإنّ الصحّة تترتّب عن الحكمة بوصفها حكمة نظرية، مثلما تترتّب قوّة القبو عن بنيتـه. ويُطلق على الفضائل غير النّظرية هذا الإسم لكونها لا تفـترض الإحاطـة والتّصديق، بل هي من نصيب الجُهّال، كفضيلتي الصحّة والشجاعة. ولقـد قدّم *بوزيدونيوس* في الباب الأوّل من كتاب **الأخلاق** دليلا على أنّ الفضيلـة أمر جوهريّ، وهو أنّ تلاميذ *سقراط وديوجان وأنتيستان* قد سـاروا علـى درب التقدّم، كما أثبت أنّ الرذيلة نفسها ذات طابع جوهريّ بوصفها مقابلـة للفضيلة. ثمّ إنّه يمكن تعلّم الفضيلة، كما أكّد على ذلك *كريزيبوس* في البـاب الأوّل من كتابه عن **الغايات** و*كليانتس وبوزيدونيوس* في كتاب **البروتربتيك**، فضلا عمّا أكّده *هيكاتون* أيضا. وإنّها قابلة للتّعليم بدليل تحوّل الأشرار إلـى فضلاء. وقد قال *فنايطيوس* بوجود فضيلتين: فضيلة نظرية وأخرى عمليـة؛ كما ميّز آخرون بين الفضيلة المنطقيـة والفضيلـة الفيزيائيـة والفضيلـة الأخلاقية؛ أمّا تلاميذ *بوزيدونيوس* فقد قالوا بأربع فضائل، بينما رأى تلاميـذ *كليانتس وكريزيبوس وأنتيباتر* أنّها أكثر عددا. وقال *أبولوفان* بوجود فضيلـة واحدة، هي فضيلة التأمّل. وإنّ الفضائل بعضـها متقـدّم وبعضـها تـابع. الفضائل الرئيسية المتقدّمة هي التأمّل والشجاعة والعدل والحكمة؛ والفضـائل المتفرّعة عنها هي المروءة ورباطة الجأش والصّـبر وحضـور البديهـة والحصافة. التأمّل هو علم الأمور حسنُها وقبيحُها وسواؤُها؛ والشجاعة علـم ما ينبغي اختياره أو تجنّبه أو عدم المبالاة به؛ والعدل...(النـصّ نـاقص)؛ والمروءة قدرةٌ تستحثّ من يمتلكها، أكان من الأخيار أم من الأشرار؛ والقوّة

الباطنية قدرة لا تُقهر على السلوك وفقا للعقل الصّريح. أو هي قدرة على الصّمود أمام تيّار الملذّات؛ والصّبر هو علم الأمور التي ينبغي المثابرة عليها أو العدول عنها أو سيّان إن ثابرنا أو عدلنا؛ وحضور البديهة قدرةٌ على الانتباه في الحال إلى السّلوك المناسب؛ والحصافة هي علمُ الأمور التي ينبغي القيام بها وسُبل القيام بها كيْما تكون أعمالنا نافعة. وبالقياس على ما تقدّم، وقع التمييز بين الرذائل الرئيسية والرذائل التابعة لها، الرئيسية كالتهوّر والجبن والظّلم والانحلال الأخلاقي، والتابعة كعدم الاعتدال وبلادة الذّهن وسوء النيّة. إنّ هذه الرذائل تقوم على الجهل بالموضوعات التي تعلمها الفضائل (...)

وقال الرّواقيون إنّ الفضائل شديدة الاتّحاد، فمن حاز بعضها حازها جميعا. ذلك أنّ الموضوعات التي تدور حولها الفضائل شائعة بينها، على حدّ قول *كريزيبوس* في الباب الأوّل من كتاب **الفضائل**، *وأبولودور* في كتاب **الطبيعيات القديمة**، و*هيكاتون* في الباب الثالث من كتابه عن **الفضائل**. إنّ الرّجل الفاضل هو في ذات الوقت رجل تأمّل ورجل عمل؛ فإذا كانت الأعمال المطلوبة هي الأعمال التي ينبغي اختيارها والمثابرة عليها والحزم في أدائها والعدل في توزيعها، فإنّ الحكيم الذي يُقدم عليها بتبصّر ويكون مواظبا عليها حازما في أدائها عادلا في توزيعها إنّما هو رجل شجاع عادل وحصيف. وتنتمي كلّ فضيلة من الفضائل إلى مجموعة معيّنة: فالشجاعة مثلا تنتمي إلى الأمور التي ينبغي المثابرة عليها، والعقل السليم إلى الأمور التي ينبغي اختيارها أو العدول عنها أو عدم الاكتراث بها؛ وكذا الشأن بالنّسبة لكلّ الفضائل الأخرى فهي تنتمي إلى أمور خاصّة بها. ومن جهة أخرى فإنّ الحذر والوعي ينتميان إلى العقل السّليم، والنّظام والملاءمة إلى الاعتدال، والإنصاف والإحسان إلى العدل، والحزم ورباطة الجأش إلى الشجاعة. ولقد أثبت الرّواقيون أنّه لا وجود لأيّ وسط بين الفضيلة والرذيلة، بينما قال المشّاؤون بأنّ التقدّم وسطٌ بينهما. وعلى حدّ قول فلاسفة الرّواق

فكما أنّ قطعة الخشب تكون إمّا مستقيمة أو معوجّة، فإنّ الأمر يكون أيضا إمّا عادلا أو غير عادل ولا يمكنه أن يكون أكثر عدلا أو أقلّ؛ وكذا الشأن بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى. وقال *كريزيبوس* إنّ الفضيلة قابلة للانحلال والزّوال، بينما قال *كليانتس* عكس ذلك. قال أولّهما إنّها قابلة للزّوال في حالة السّكر أو السّوداء، بينما أنكر الثاني ذلك لأنّها تقوم على أسس صلبة فضلا عن أنّ المرء هو الذي يختارها (...). وكما قال *زينون*، و*كريزيبوس* في الباب الأوّل من كتابه عن **الفضائل**، و*هيكاتون* في الباب الثاني من كتابه عن **الخيرات**، فإنّ الفضيلة مولّدة بذاتها للسعادة. فعلى حدّ قولهم، "لمّا كانت الأريحيّة قادرة على السموّ بالنّفس فوق الأشياء جميعا، ولمّا كانت هي ذاتها جزءا من الفضيلة، كانت الفضيلة قادرة على توجيهنا نحو السعادة بحثّنا على احتقار ما يبدو شاقّا أليماً". إلاّ أنّ *فنايطيوس وبوزيدونيوس* قد قالا إنّ الفضيلة وحدها لا تكفي، وأنّه لا بدّ من تظافر الصحّة والمال والقوّة؛ وأضافا قولا عزيزا عليهما وهو أنّ الفضيلة، كما أكّد أتباع *كليانتس*، غير قابلة للزّوال أبدا، وأنّ الحكيم ينعم دائما بكمال النّفس ورفعتها. وإنّ العدل في نظرهم لا يصدر عن أيّة مؤسّسة، بل يصدر عن الطبيعة؛ وكذا الشأن بالنّسبة إلى القانون والعقل الصريح حسب *كريزيبوس* في كتابه عن **الجميل**.

(...) ويحقّ للحكيم أن يضحّي بحياته في سبيل وطنه أو أصدقائه، أو متى كان يعاني من ألم مبرّح، أو إذا فَقَدَ بعض أطرافه، أو إذا أصيب بمرض يتعذّر علاجه. وفي اعتقادهم أنّه ينبغي على الحكماء أن يضعوا نساءهم مشاعة بينهم بحيث يحقّ لأيٍّ منهم أن يباشر أيّة واحدة منهنّ، مثلما قال *زينون* في كتاب **الجمهورية** و*كريزيبوس* في كتابه **عن الجمهورية**، وعلى نحو ما قال أيضا *ديوجان الكلبي وأفلاطون*. فبهذه الصورة يكون عطفنا على كلّ الأطفال سويّا كما لو كنّا آباءهم جميعا، ولا نقع في الغيرة والزّنا. ثمّ إنّ أفضل مؤسّسة في نظرهم هي تلك التي تقوم على مزيج من الديمقراطية والملكية والأرستقراطية.

تلك هي آراؤهم في الأخلاق.

(Diogène Laërce, VII, 125-131)

* * *

كما أنّنا نستعمل أطرافنا بالسليقة قبل أن ندرك مدى إفادتها، فكذلك توحّد الطبيعة بيننا وتؤلّف من أجل تكوين مجتمع مدني. فلو لم يكن الأمر كذلك، لما وُجد أيّ سبيل للإحسان والعدل.

(Cicéron, *De finibus*, III, 20, 66)

* * *

يضيف الرّواقيون إلى جميع الفضائل التي ذكرنا الديالكتيك والفيزياء ويطلقون عليهما اسم الفضيلة. يطلقون هذا الاسم على الديالكتيك لأنّه يقدّم منهجا يمنع من التصديق بالباطل ويحول دون التسليم بالظواهر الخدّاعة، ولأنّه يساعد على حفظ ما تعلّمناه عن الخير والشرّ. وفي رأيهم أنّ الاستغناء عن هذا الفنّ يجعل كلّ واحد عرضة للزّيغ عن الصّواب والوقوع في الغلط. ولمّا كان الجهل والتخمين عيبا، فمن حقّنا أن نطلق على الفنّ الذي يقاومهما اسم الفضيلة.

ولا غرو أن تتمتّع الفيزياء أيضا بنفس الشرف، فهي حقيقةٌ بذلك، لأنّ الذي يريد أن يعيش في وفاق مع الطبيعة يحتاج إلى الانطلاق من الكون برمّته ومن تأمّل نظامه. وعلاوة على ذلك فلا أحد يمكنه أن يدرك معاني الخير والشرّ من غير أن تكون لديه معرفة بالعلّة الكاملة للوجود الطبيعي ولكيان الآلهة وبدون أن يدرك ما إذا كان يوجد توافق بين طبيعة الإنسان وطبيعة الكون أو لا يوجد. ولا يمكن أيضا الاستغناء عن العلم الطبيعي إذا ما رُمنا إدراك المعاني العظيمة (وهي جدُّ عظيمة) التي تنطوي عليها مبادئ الحكماء القديمة، تلك التي تدعو مثلا إلى "الخضوع للزّمان" و"الانصياع للآلهة" و"معرفة الذات" و"عدم تجاوز الحدّ". بل لعلّه لا يمكن بدون التوغّل في معرفة الطبيعة أن ندرك الدّور الذي تلعبه في إقامة العدل وحفظ الصّداقة وما إليها من المشاعر الأخرى. وأخيرا فإنّ تقصّي الطبيعة شرط لا مندوحة

عنه لمعرفة ما ينبغي أن نتحلّى به من التّقوى والشّعور بالإمتنان تجاه الآلهة.

(Cicéron, *De finibus*, III, 22, 73)

* * *

كان *زينون* يحصر كلّ مظاهر الحياة السعيدة في الفضيلة لا غير، وكانت الفضيلة في نظره هي الخير الأسمى (...) وكلّ ما عداها فليس خيرا ولا شرّا. إلاّ أنّه كان يقول إنّ الأشياء بعضُها موافق للطبيعة وبعضُها مناقض، وبعضها الآخر لا هو موافق ولا هو مناقض. وكان يدعو إلى الإقبال على الأمور الموافقة للطبيعة إذ هي جديرة بالتقدير، بينما عكسها ليس جديرا بذلك؛ أمّا الأمور السّواسية فهو لم يكترث بها إطلاقا (...) وعلى حين كان أسلافه يرفضون القول بأنّ الفضيلة كلّها موجودة في العقل، إذ يرون أنّ بعض الفضائل تنشأ عن الطبيعة أو الأخلاق، كان *زينون* يردّ جميع الفضائل إلى العقل؛ وفي حين كانوا يعتقدون أنّ الفضائل بمختلف أنواعها إنّما هي متميّزة بعضعها عن بعض، كان صاحبنا ينكر ذلك تماما... وبينما كان السّابقون لا يجرّدون النّفس البشرية ممّا يربكها، بحيث كان الحزن والشهوة والخوف والفرح في نظرهم من الأمور الطبيعية التي يجب قهرها أو التحكّم فيها لا غير، كانت غاية *زينون* أن يجعل الحكيم خاليا من جميع هذه الأمراض. وعلى عكس القدامى الذين قالوا إنّ اضطرابات النّفس أحوال طبيعية تدلّ على سوء استعمال للعقل وحصروا الرغبة في جزء آخر من النّفس غير الجزء الذي يحلّ فيه، كان رأي *زينون* غير هذا الرّأي وكان يعتقد أنّ اضطرابات النّفس اضطرابات إرادية تنشأ عن رأي وحُكم خاطئين؛ وكان يرى أنّ أصل جميع هذه الاضطرابات هو الإفراط.

(Cicéron, *Nouveaux académiques*, I)

* * *

كان *زينون* يدعو إلى العيش الهادئ الهنيء، بعيدا عن كلّ اضطراب، عيش يتّسم بالصّفاء والنّقاوة، تكوّن فيه السّيادة للعقل القاهر لذلك الجزء المتخيّل السّلبي في النّفس.

(Plutarque, *Comment on pourra apercevoir si on profite de l'exercice de la vertu*, cité par J. Brun, o.c., p. 100)

* * *

الفضيلة هي انسجام النّفس مع ذاتها طوال الحياة.

(Stobée, *Eclo.*, II, 104)

* * *

الشجاعة في نظر *كريزيبوس* هي القدرة على الامتثال للقانون الأعلى في الأمور التي نتكبّدها، أو هي ما نتحلّى به من رباطة جأش عندما نقاوم أو نصدّ أشياء تبدو رهيبة، أو هي معرفة الأمور الرّهيبة أو، على العكس، التي يُستهان بها، والحُكم فيها حُكما حازما، أو هي، باختصار،... معرفة ما ينبغي تحمّله، أوقوّة النّفس التي تمتثل للقانون الأعلى ولا يطالها الخوف عندما يصبح تكبّد الألم أمرا واجبا.

(Ciceron, *Tuscu.*,IV, 24, 53)

* * *

إنّ *كريزيبوس* يمنع مداواة جروح النّفس متى كانت حديثة العهد.

(Cicéron, *Tuscu.*, IV, 19, 62)

* * *

هناك من يردّ واجبات المؤاسي إلى واجب واحد، هو أن يبيّن أنّ ما نظنّه شرّا ليس حقّا بهذه الصّفة؛ ذاك هو رأي *كليانتس*... أمّا *كريزيبوس* فيرى أنّ الشيء الهامّ في المؤاساة هو استبعاد الفكرة القائلة إنّ الاغتمام هو الواجبُ العدلُ الذي يُلزمنا.

(Cicéron, *Tuscu.*, III, 21, 76)

* * *

الشفقة حزن يتولّد عن أحزان غيرنا، والحسد حزنٌ أيضا ينتج عن سعادة غيرنا. ولذا فمن كان قادرا على الشفقة كان قادرا على الحسد. بيْد أنّ الحكيم لا يعرف الحسد؛ وبالتالي فهو لا يعرف الشفقة. فلو كان الحكيم يحزن، لكان يشفق أيضا؛ إذن فالحزن لا يطال الحكيم. تلك هي أقوال الرّواقيين واستنتاجاتهم المعقّدة.

(Cicéron, *Tuscu.*, III, 10, 21-22)

* * *

قاعدة رواقية: ليس للحكيم حياة خاصّة شخصيّة.

(Cicéron, *Tuscu*, IV, 23, 51)

* * *

إنّ حجّتهم سطحيّة: إذ لمّا كان الخير الأعظم يتمثّل في العيش وفق الطبيعة في تناغم معها، ولمّا كان ذلك من واجب الحكيم وبمقدوره، فإنّه يترتّب عنه أنّ من فاز بالخير الأعظم فاز أيضا بالحياة السّعيدة؛ ولذا فإنّ الحكيم ينعم بحياة سعيدة دائمة.

(Cicéron, *Tuscu*, V, 28, 82)

* * *

قد يقال : ولكنّك تُعنى بالفضيلة لا لشيء آخر غير أنّك تؤمل أن تحظى ببعض اللّذة منها. ولكن ردّي هو أنّ الفضيلة، ولو أنّه من المؤكّد أنّها تمنح اللّذة، ولكنّنا لا نطلبها لهذا السبب. فهي لا تمنح هذا الشيء فقط، ولكنّها تعطي شيئا آخر أعظم من ذلك، وهي لا تجاهد لتمنح هذا الأمر، ولكن جهودها، مع أنّها موجّهة إلى شيء آخر، تحصل على ذلك. فكما أنّ في الحقول التي تُحرث لتُزرع حبوبا قد تُنبت الأزهار هنا وهناك، ولكن ذاك الجهد الجهيد لم يُبذل من أجل تلك النباتات الصغيرة مع أنّها تسرّ النّاظرين ـــ فلقد كان للزارع غرض مختلف ولكن تلك الزهور جاءت كشيء إضافي ـــ فكذلك اللّذة ليست هي الدّاعي إلى الفضيلة ولا هي جزاء الفضيلة، ولكنها

نتاج إضافي.ونحن لا نتقبّل الفضيلة لأنّها تبعث البهجة إلى نفوسنا، ولكنّا عندما نحظى بها تبعث السرور إلى نفوسنا.فالخير الأسمى هو في اختيار الفضيلة وفي الميل الذهني الكامل وإذا ما أكمل الذهن دورته وحضّ نفسه داخل حدوده فقد تمّ الخير الأسمى وكمل وليس هناك شيء آخر يمكن أن نتمنّى. فليس هناك خارج الكلّ من شيء، كما ليس هناك نقطة أخرى بعد النهاية. ولهذا فأنت تخطئ عندما تسألني لِم أسعى وراء الفضيلة. فأنت تبحث عن شيء فوق القمّة. أتسألني ماذا أطلب في الفضيلة؟ إنّي أسعى وراءها نفسها، لأنّها لا تمنح شيئا أفضل منها ــ فهي نفسها جزاء نفسها. أو هل يتراءى لك أنّ ذلك شيء بسيط جدّا؟ عندما أقول لك "إنّ الخير الأسمى هو قوّة الذهن الذي لا يلين وبعد نظره وسموّه وجودته وحرّيته وانسجامه وجماله"، أتطلب منّي شيئا أعظم من ذلك يمكن أن تنسب إليه كلّ هذه البركات؟ ثمّ تذكر لي اللّذة؟ إنّي أطلب الخير الإنساني، لا خير المعدة ــ فمعدة المواشي والحيوانات المتوحّشة أكثر سعة.

(سنيكا ، **عن الحياة السعيدة**، ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

***

قال : أكثروا من الإخوان، فإنّ بقاء النّفوس ببقاء الإخوان، كما أنّ شفاء الأبدان بالأدوية.

(الشهرستاني، **الملل والنحل**، اا، 3)

20 – العيش الموافق للطبيعة

قال *زينون* في كتابه عن **الطبيعة الإنسانية** إنّ أسمى غاية يتوق إليها الإنسان هي العيش وفق الطبيعة؛ ولمّا كانت الطبيعة تقود إلى الفضيلة، كان العيش الملائم لها ملائما للفضيلة أيضا. ويرى *كليانتس* نفس الرّأي في كتابه عن **اللّذة**، و*بوزيدونيوس* أيضا و*هيكاتون* في كتاب **الغايات**. وقال *كريزيبوس* في الباب الأوّل من كتابه **عن الغايات** إنّه لا فرق بين أن يعيش المرء وفقا للطبيعة وأن يعيش على مقتضى ما يتّفق مع الطبيعة، لأنّ طبائعنا لا تعدو أن تكون أجزاء من الكلّ. ولذا فإنّ الغاية القصوى هي أن يعيش المرء وفق الطبيعة، أي وفق طبيعته الشخصية والطبيعة الكلّية على حدّ السّواء، دونما ارتكاب لما يمنعه القانون العام والعقل السليم المنتشر في جميع الأشياء، ذلك العقل بالذات الذي ينتمي إلى *زيوس* إذ يستخدمه في تدبير الأمور وتسييرها. إنّ فضيلة الإنسان السعيد والتدبير المحكم للحياة ينشآن عن الإنسجام بين القدوة الحسنة لكلّ واحد ومشيئة صانع جميع الأشياء ومدبّرها. وقد صرّح *ديوجانس* بأنّ الغاية القصوى تتمثّل في الاختيار الحصيف للأمور الموافقة للطبيعة، كما قال *أرخيدام* بأنّها العيش في سبيل تحقيق الحياة الملائمة. أمّا الطبيعة التي يجب العيش وفقها، فهي كلّ من الطبيعة الكلّية وطبيعة الإنسان الشخصية في نظر *كريزيبوس*، بينما يرى *كليانتس* أنّه يجب العيش على مقتضى الطبيعة الكلّية فحسب، لا على مقتضى الطبيعة الجزئية...

(Diogène Laërce, VII, 84-89.)

* * *

إنّما العيش الحصيف هو العيش على مقتضى العقل، في انسجام تلمّ معه (*زينون*)؛ إنّه العيش الموافق للطبيعة (*كريزيبوس*).

(Stobée, *Eclo.*, II, 132.)

* * *

سُئل *كليانتس* كيف يمكن للمرء أن يصبح ثريًّا فأجاب: "إذا تجـــرّد من الرّغبات".

(Stobée, *Flo.* , 95, 28)

* * *

قال *كليانتس* ليست اللّذة موافقة للطبيعة، وليس لها قيمة فـــي هـــذه الحياة؛ إنّها كالحلـــيّ الذي ليس له كيان طبيعي.

(Sextus Empiricus, *Contre les math., XI, 73)*

* * *

إنّما المطلوب هو العيش بحصافة، أي العيش وفق مبدإٍ عقليّ منسجم موحّد، لأنّ النّفس المتمزّقة تكون حزينة شقيّة.

(Stobée, *Eclo.* , II, 75)

* * *

يرى *زينون*، مؤسّس المذهب الرّواقي ورائده، أنّ الخـــير الأعظـــم يتمثّل في الحياة الطيّبة، أي في الحياة المنسجمة مع الطبيعة.

(Cicéron, *Premiers académiques*, *Lucullus*, XLII)

* * *

يتمثّل الخير الأعظم في معرفة الطبيعة، و في اختيار مـــا يلائمـــها وتجنّب ما يناقضها، وفي معاشرتها في كنف الوئام والانسجام.

(Cicéron, *De finibus*, III, 9, 31)

* * *

إنّما السعادة في نظر *زينون* و*كليانتس* و*كريزيبـــوس* هـــي العيـــش المنسجم المتناغم.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, XI)

* * *

21 - الــــزّهــــد

إنّك تسأل : لِم يعتنق امرؤ الفلسفة، ومع ذلك يعيش عيش الأثرياء؟ لِم يقول إنّ المال يجب أن يزدرى، ومعذلك يجمعه؟ لِم يقول إنّ الحياة يجب أن تحقر، ومع ذلك فهو يعيش؟ لِم يقول ذلك عن الصحّة، ومع ذلك فهو يحافظ عليها بكلّ عناية ويفضّل أن تكون صحّته جيّدة جدّا؟ ولِم يظنّ أنّ النّفي لفظ لا معنى له قائلا: أيّ شرّ في تغيير الموطن، ومع ذلك فإن سمح له بقي في وطنه الأصلي حتّى الهرم؟ لِم يقرّر أنّه لا فرق بين حياة قصيرة وحياة طويلة، ومع ذلك ــ إن لم يحل دون ذلك حائل ــ يطيل حياته حتّى يصل إلى أرذل العمر؟ إنّه يقول إنّ هذه الأشياء يجب أن تزدرى لا ليبعد نفسه من الحصول عليها، ولكن ليمنع نفسه من القلق فيما يمسّها؛ إنّه لا يطردها بعيدا عنه، ولكن إن تركته فإنّه يصحبها إلى الباب الخارجي دون أقلّ اهتمام (...) إنّ الحكيم لا يرى أنّه غير جدير بهبات إله الحظ. إنّه لايحبّ الأموال، ولكنّه يفضّل أن يحظى بها. إنّه لا يسمح لها بالدخول إلى قلبه، بل إلى داره. وهو لا يرفض الأموال التي لديه، ولكنه يحتفظ بها ويرغب في أن تمدّه بمادة أكبرفي ترويضه نفسه على الفضيلة.

(سنيكا، **عن الحياة السعيدة**، ترجمة محمد سليم سالم)

* * *

ستقول : وما الفرق بينك أيّها الحكيم وبين الرجل الغبيّ إذا كان كلّ منكما يرغب في الثراء؟ هناك بون شاسع. فالمال في نظر الحكماء عبدٌ، وفي نظر الأغبياء سيّدٌ. فالحكيم لا يعطي المال أهمّية ، أمّا أنت فالمال كلّ شيء عندك. إنّك تعتاد الثروة وتتعلّق به، كأنّ أحدا أكّد لك أنّه سيصير ملكا خالدا لك، ولكن الحكيم لا يفكّر على الإطلاق في الفقر كما يفكّر وهو يعيش وسط الثراء العريض. لا يثق قائد قطّ في السّلم ثقة عمياء دون أن يستعدّ

للحرب كأنّها قائمة على قدم وساق، وإن لم تكن قد أعلنت بعد. أمّا أنت فدار جميلة تحفزك على الزّهو، كأنّ من المحال أن تحترق أو تسقط. إنّ مالك قد أذهلك، كأنّه نجا من كلّ خطر، وكأنّه أصبح من الكثرة بحيث لا تقوى آلهة الحظ على تدميره. إنّك تلهو بمالك ولا ترى الخطر الذي تعيش فيه ــ فأنت كالبرابرة الذين إذا ما حوصروا وهم لا يعرفون شيئا عن آلات الحرب ينظرون في غير اكتراث إلى ما يبذل المحاصرون من جهد، ولا يدركون القصد ممّا يشيّد بعيدا عنهم. فكذلك أنت ترتع وسط أموالك ولا تلتفت إلى الأخطاء الكثيرة التي تحدوك من كلّ جانب وفي سرعة مذهلة تذهب بأسلابك الثمينة. ولكن من يسلب الحكيم ماله سيترك له حتما جميع ما يملك، لأنّه يحيا سعيدا في الحال غير مكترث بالمستقبل.

(سنيكا، **عن الحياة السعيدة**، ترجمة محمد سليم سالم)

* * *

قال (*زينون*) : محبّة المال وتد الشرّ، لأنّ سائر الآفات تتعلّق بها، ومحبّة الشهوات وتد العيوب، لأنّ سائر العيوب متعلّقة بها.

(الشهرستاني، **الملل والنحل**، اا، 3)

* * *

قيل له (أي لـ*زينون*)، وكان لا يقتني إلاّ قوت يومه : إنّ الملك يبغضك، فقال: وهل يحبّ الملك من هو أغنى منه.

(الشهرستاني، **الملل والنحل**، اا، 3)

* * *

وقيل : رأى *زينون* على شاطئ البحر محزونا يتلهّف على الدّنيا فقال له: يا فتى، ما يلهفك على الدّنيا؟ لو كنت في غاية الغنى وأنت راكب لجّة البحر قد انكسرت السفينة وأشرفت على الغرق: كانت غاية مطلوبك النّجاة وتفوّت كلّ ما في يدك؟ قال: نعم، قال: لو كنت ملكا على الدّنيا وأحاط

بك من يريد قتلك: كان مرادك النّجاة من يده وتفوّت كلّ ملكك؟ قال: نعـــــم، قال، فأنت الغنيّ، وأنت الملك الآن؛ فتسلّى الفتى.

(الشهرستاني، **الملل والنحل**، II، 3)

* * *

22 - السّلوك الملائم

يسمّي الرّواقيون سلوكا ملائما السّلوك الذي يدأب على تحقيق عمل معقول موافق للحياة؛ وتطلق هذه العبارة على النّبات والحيوان، إذ يوجد أيضا سلوك ملائم لدى هذه الكائنات. وإنّ *زينون* هو ول من استعمل هذه العبارة أوّل أوّل من استعمل هذه العبارة مشتقّا إيّاها من المصدر *ملاءمة*، والمقصود بها ما تؤدّيه الكائنات العضويّة من أعمال موافقة لطبيعة معيّنة. فالأعمال الغريزية بعضها ملائم وبعضها غير ملائم وبعضها الآخر ليس هذا ولا ذاك. الأعمال الملائمة هي الأعمال التي يطلبها العقل، ومنها إكرام والدينا وتبجيل إخوتنا ومساعدة أصدقائنا ورفع راية بلدنا؛ والأعمال غير الملائمة هي الأعمال التي يرفضها العقل، ومنها عدم الإكتراث بوالدينا وإهمال إخوتنا ومعاداة أصدقائنا واحتقار بلدنا؛ أمّا الأعمال التي لا تدخل في أيّة واحدة من هاتين الدّائرتين فهي التي لا يطلبها العقل ولا يمنعها، كأن نرفع قشّة من التّبن وأن نمسك خنجرا أو مكشطا لنكتب به وما إلى ذلك. وإنّ الأعمال الملائمة بعضها لا يخضع للظّروف وبعضها يخضع؛ لا تخضع للظّروف الأعمال المتعلّقة بحفظ صحّتنا وحواسّنا وما إلى ذلك، وتخضع للظّروف الأعمال التي تتسبّب مثلا في تشويه جسدنا أو تبديد ثروتنا. وينطبق أيضا ما نقول على الأمور التي لا تدخل في دائرة الأعمال الملائمة. وعلاوة على ذلك فإنّ الأعمال الملائمة بعضها ثابت وبعضها غير ثابت: فالعيش وفق الفضيلة مثلا واجبٌ ثابتٌ لا يتغيّر، بينما السّؤال والجواب والتفسّح وما إلى ذلك من الأعمال فهي ليست أعمالا واجبة دائما. وكذا الشأن بالنّسبة إلى الأمور التي لا تندرج ضمن دائرة الواجب. وهناك أيضا بعض الأعمال الملائمة المتوسّطة، كأن يطيع التّلميذ أستاذه.

(Diogène Laërce, VII, 107-110)

* * *

إنّهم يسمّون الأعمال الملائمة التامّة أعمالا مستقيمة.

(Stobée, **Eclo.**, II, 158)

***

جميع الأعمال المستقيمة أعمال عادلة موافقة للقانون، مؤاتية المقام، تتّسم باللّياقة والأخلاق الحميدة وتكلّل بالنّجاح.

(Stobée, *Eclo.*, II, 7)

***

السّلوك الملائم لدى الكائن الحيّ سلوك موافقٌ للطبيعة قائمٌ في العقل مستندٌ إليه؛ والسّلوك غير الملائم، على العكس، سلوك لا يبرّره العقل. ويوجد السّلوك الملائم حتّى لدى الكائنات غير العاقلة، لأنّها قادرة هي أيضا على العيش وفق الطبيعة.

(Stobée, *Eclo.*, II, 7,8)

***

يطلق الرّواقيون لفظ "المفضّل" على الشيء الذي يكون ملائما بذاته للطبيعة أو مساعدا على ذلك، بحيث يكون هذا الشيء جديرا بالاختيار والتقدير (...) وعلى ذلك فلمّا كان السّلوك الملائم لدوافعنا الأولى أن نختار ما كان في ذاته وبذاته ملائما للطبيعة وأن نستبعد ما كان مناقضا لها، فإنّ واجبنا الأوّل أن نحافظ على هيئتنا الطبيعية، ثمّ أن نُقدم على الأمور الملائمة للطبيعة ونتحاشى الأمور المناقضة لها (...). فعن مثل هذا الاختيار ينشأ ويتحدّد لأوّل مرّة ما يمكن أن نطلق عليه بحقٍّ اسم الخير.

(Cicéron, *De finibus*, III, 6, 20)

***

لمّا كانت الواجبات كلّها إنّما تقوم على الدّوافع الطبيعية الأولى، فإنّ الحكمة نفسها تقوم بالضرورة على مثل هذه الدّوافع. لكن كما أنّه قد يحدث

لمن أُوصِيَ به إلى شخص ما أن يقدّر هذا الشخص أكثر من تقديره للشخص الذي أُوْصى به، فلا عجب إن كانت الدّوافع الطبيعية قد أوصت بنا إلى الحكمة فإذا الحكمة غدت عزيزة علينا أكثر من الدّوافع التي قادت إليها...

وكما أنّ الممثّل أو الرّاقص لا يبيح لنفسه كلّ الحركات، بل يقوم فقط بما حُدّد له منها، فكذلك الحياة لا تبيح لصاحبها كلّ الأعمال، بل يقوم فقط بالمناسب والملائم منها. ذلك أنّ الحكمة ليست شبيهة في نظرنا بفنّ الملاحة ولا بفنّ الطّب، بل هي أقرب إلى فنّيْ التمثيل والرّقص، لأنّ غايتها قائمة في ذاتها، لا خارجا منها... إلاّ أنّه يوجد فرق بين هذين الفنّين والحكمة، باعتبار أنّ الحركة التي يحسن الفنّان أداءها لا تنطوي على جميع الحركات المقوّمة لها، في حين أنّ الأعمال المستقيمة أو السّوية تنطوي على جميع عناصر الفضيلة. وفعلا فإنّ الحكمة وحدها هي القادرة على الالتفات بكاملها إلى ذاتها، وهو ما لا تقدر عليه الفنون الأخرى. ومن الجهل أن نقرّب بين غاية الطّب أو الملاحة وغاية الحكمة؛ ذلك أنّ الحكمة شاملة للعدل والمروءة ولكلّ ما يجعل المرء مترفّعا على الأحداث الطارئة، وهو ما لا تقدر عليه الفنون الأخرى.

(Cicéron, *De finibus*, III, 7, 23-25)

* * *

23 - المواطنة العالمية

في أيّ مكانٍ متوحّش من أركان البسيطة وجدت نفسك، فهذا المكان مهما كان موحشا فهو مقام كريم. أنت نفسك أهمّ بكثير من أيّ مكان تأتي إليه. ولهذا السبب يُجب ألاّ تسمح لأيّ مكان باستعباد عقلك. عش مؤمنا بهذه الفكرة : إنّي لم أولد لأيّ جزء من هذا الكون؛ فهذا العالم كلّه وطني. فإن لم تتّضح لعينيك هذه الحقيقة، فلا غرابة إن لم تحظ بفائدة من المناظر الجديدة عندما تطوف في الآفاق وقد أصابك الملال من المناظر القديمة. كان من الجائز أنّ المناظر الجديدة في كلّ مرّة تشرح صدرك لو أنّك آمنت بأنّها كلّها وطن لك...

(سنيكا، **الرسائل الأخلاقية إلى لوكيليوس**، الكتاب الأوّل، الرسالة الثامنة والعشرون، ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

* * *

إنّ المطلوب من نظام الحكم كما تصوّره *زينون* الرواقي هو السّعي إلى تجاوز التشتّت إلى أمصارٍ وشعوبٍ وأممٍ تفرّق بينها القوانين والحقوق والسّنن، كيما ننظر جميعا بعضنا إلى بعض على أنّنا ننتمي إلى نفس الوطن ونعيش حياة واحدة في عالم واحد، كما لو كنّا قطيعا يرعى تحت مراقبة راعٍ واحدٍ في مراعي مشتركة.

(Plutarque, *De la fortune ou vertu d'Alexandre*, Traité I, cité par J. Brun, o.c., p.116)

* * *

24 – الحكيم الرّواقي

قال الرّواقيون إنّ الحكيم لا ينفعل لأنّه لا يقع في الخطيئة؛ ويختلف عدم انفعاله عن عدم انفعال الرّجل القاسي القلب الذي لا يتأثّر بشيء. والحكيم لا يعرف الكبرياء والزّهو، لأنّ المجد وعدمه سيّان عنده؛ أمّا الرّجل المتهاون التّافه فإنّ احتقاره للكبرياء احتقار سلبيّ. وقالوا إنّ جميع الحكماء يتّصفون بالتقشّف والزّهد، لأنّهم لا يلهثون وراء اللّذة ويرفضون أن يقودهم الآخرون إليها (...). ومن سماتهم أيضا الإخلاص والصّدق، لأنّهم يتحاشون التّباهي بمحاسنهم ولا يتستّرون عن عيوبهم. وأمّا النّفاق فغريب عنهم تماما، إذ يقصونه من حديثهم ومن محيّاهم (...) إنّهم يتناولون الخمر، لكنّهم لا يسكرون. ومع أنّهم لا يخالفون الصّواب، إلاّ أنّهم يضعفون أحيانا ويغتمّون فيتصوّرون أمورا غريبة، ليس نتيجةً لما اختاروه وإنّما بسبب عيب طبيعي (...) إنّهم لا يعرفون الألم، لأنّ الألم انقباض لامعقول للنّفس، كما قال *أبولودور* في كتاب **الأخلاق**. وإنّهم من طينة الآلهة (...) ويتجلّى ورعهم وتقواهم في إحاطتهم بطقوس العبادة ... وتقديمهم الأضاحي وعدم انتهاكهم للحرمات... فهم وحدهم الكهنة الحقيقيون، لأنّهم لا يغفلون عن التطهّر وتقديم الأضاحي وتشييد المعابد وعن التفكير في كلّ ما يربطنا بالآلهة.

وقد دعا فلاسفة الرّواق إلى إجلال الوالدين والإخوة بعد إجلالنا للآلهة. وقالوا إنّ الحبّ الذي نكنّه لأبنائنا حبّ طبيعيّ، غير أنّ الأشرار لا يعرفون مثل هذا الحبّ. وفي رأيهم أنّ كلّ الجرائم متساوية، مثلما قال *كريزيبوس* في الباب الرابع من كتاب **المباحث الأخلاقية** ومثلما أكّد *برسي* و*زينون*. إذ لمّا كان الحقّ ليس أعظم من الحقّ ولا الباطل أعظم من الباطل، فإنّ الخدعة ليست أعظم من الخدعة ولا الخطيئة أعظم من الخطيئة. وفعلا

فإنّ الذي لا يزال على مسافة مائة غلوة من مدينة *كانوبا* والذي أصبح على مقربة غلوة واحدة منها كلاهما لم ينزل بعدُ بهذه المدينة ؛ وكذلك فإنّ من اقترف صغيرة ومن اقترف كبيرة كلاهما لم يسلك سلوكا لائقا. إلاّ أنّ *هيرقليد الطارسي* (وهو من أقارب *أنتيباتر الطارسي*) *وأثينودور* قد قالا بتفاوت الأخطاء.

ولقد أثبت الرّواقيون أنّه ينبغي على الحكيم، متى لم يوجد مانع، أن يشارك في الحكم، وهو رأي *كريزيبوس* في الباب الأوّل من كتابه عن السِّيَر؛ ذلك أنّ الحكيم سيسهم بهذه الصّورة في القضاء على الشرّ والحضّ على الخير. وعلى حدّ رأي *زينون* في كتاب **الجمهورية**، يجوز للحكيم أن يتزوّج وينجب أطفالا؛ إنّه لن يبدي رأيا أبدا، أي أنّه لن يسلّم بالخطإ أبدا. إنّه يحاكي حياة الفلاسفة الكلبيين، لأنّ الفلسفة الكلبية أقصر طريق إلى الفضيلة كما قال *أبولودور* في كتاب **الأخلاق**. ويجوز للحكيم أن يتناول لحم البشر إذا أجبرته الظروف على ذلك. وإنّ الحكيم وحده يتمتّع بالحرّية، أمّا الأشرار فعبيدٌ؛ ذلك أنّ الحرّية هي الاستقلال، والعبودية هي التبعيّة... وليس الحكماء أحرارا فحسب، بل هم ملوك، والملوك لا يحاسبهم أحد عن أفعالهم... والحكماء وحدهم هم القضاة والحكّام والخطباء، أمّا الأشرار فلا. ثمّ إنّه لا يمكن أن نؤاخذهم على أمر، لأنّهم معصومون من الخطإ. إنّهم أبرياء لأنّهم لا يسيئون لغيرهم ولا لأنفسهم. إلاّ أنّهم لا يعرفون الشفقة ولا يعفون عن أحد ولا يتراجعون في العقوبات التي أقرّها القانون، لأنّ الشفقة والرّحمة والرّأفة أوهام تحصل في النّفس التي تتظاهر بالطّيبة والعطف، سيّما أنّ العقاب ليس شاقّا ومؤلما. ولن يصاب الحكيم بالدّهشة والذّهول أمام الخوارق كأبواب *خارون* والمدّ والجزر وعيون الماء السّاخنة وتفجّر البراكين. ولن يعيش في الوحدة لأنّه ميّال بطبعه إلى الاجتماع والعمل. وإنّه يمرّن جسده ويعوّده على التحمّل ...

ولا توجد الصّداقة في رأيهم إلاّ بين الحكماء، لتقاربهم وتشابههم. إنّها مشاعة ضروريات الحياة بين الأصدقاء، ونظرة كلّ واحد إلى غيره نظرته إلى نفسه. فالصّداقة محمودة، ووفرة الأصدقاء أفضل من قلّتهم. أمّا الأشرار فلا يعرفون صديقا ولا صداقة، بل هم جميعا فاقدون للصّواب لأنّهم لا يُحكمون عقولهم ويتصرّفون دائما تصرّفا مجنونا كما لو كانوا فاقدين للعقل تماما...

(Digène Laërce, VII, 117-125)

* * *

قال الرّواقيون إنّ الاهتمام بالأمور الإلاهية ينتج عن تحوّل النّفس واهتدائها إلى الحكمة.

(Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 6 (Von Arnim, III, N° 221)

* * *

يتعذّر إطلاقا وجود إنسان يتّصف بالحزم ورباطة الجأش ، إنسان قويّ، ما لم نبيّن أنّ الألم ليس شرّا (...) إنّ من يعوّد نفسه على القوّة والبأس يُلقي نظرة استخفاف واحتقار إلى كلّ ما يطرأ عليه من المحن، لأنّ الشرّ الوحيد في نظره هو ما يكون مصدر خزيٍ وعارٍ. ويجب على هذا الإنسان العظيم حقّا، هذا الإنسان الشّهم ذي الأريحية والمقام السّامي، المترفّع على صروف الدّهر وتقلّبات الحياة الإنسانية، قلت يجب على هذا الإنسان الذي نريده ونبحث عنه أن يكون واثقا من نفسه، من حياته الحاضرة وحياته المستقبلة، وأن يشهد في نفسه ما يخوّل له الاقتناع بأنّ الشرّ لا يطال الحكيم أبدا. وينتج عن ذلك أنّ الخير لا ينفصل عن الأخلاق، وأنّ العيش الهنيء هو العيش الموافق للأخلاق، أي العيش وفق الفضيلة.

(Cicéron, *De finibus*, III, 8, 29)

* * *

من العبث أن يلقي المرء بأخطائه ليناضل ضدّ عيوب الآخرين (...) "الاعتراف بالإثم أوّل مراتب الخلاص": هذا قول نبيل من أقوال أبيقور. لأنّ من لا يعترف بخطئه ليست لديه رغبة في أن يعرف الصواب. يجب أن يدرك المرء أوّلا أنّه أخطأ، قبل أن يستطيع إصلاح عيوبه. هناك من يفاخر بأغلاطه؛ أتظنّ أنّ لدى هذا الرّجل فكرة في إصلاح عيوبه وهو يعدّد أخطاءه وكأنّها فضائل؟ لهذا حاول قدر المستطاع أن تدلّل على خطئك، وابحث عن اتّهام لنفسك، وقم أوّلا بدور الاتّهام ثمّ بدور القاضي وأخيرا بدور الشفيع، بل كن قاسيا على نفسك في بعض الأحيان.

(سنيكا، **الرسائل الأخلاقية إلى لوكيليوس**، الكتاب الأوّل، الرسالة الثامنة والعشرون، ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

* * *

قال *كريزيبوس* إنّ الحكيم لا ينقصه شيء، إلاّ أنّه يستحقّ العديد من الأشياء؛ أمّا الطائش الأهوج فإنّه لا يستحقّ شيئا لأنّه لا يحسن استعمال أيّ شيء، مع أنّه يفتقر إلى كلّ شيء. فالحكيم يستحقّ على الأقلّ إلى عينين وإلى أمور أخرى ضرورية للحياة؛ إلاّ أنّه لا ينقصه شيء، لأنّ نقصان الشيء يفترض وجوبه، والحال أنّه ليس من شيء واجب ضروري للحكيم... ولذا فعلى الرغم من اكتفائه بذاته إلاّ أنّه يظلّ بحاجة إلى الأصدقاء ويسعى إلى توثيق عرى الصداقة مع أكبر عدد منهم؛ وليس غرضه من ذلك أن يعيش سعيدا، لأنّه قادر بذاته على تحصيل السعادة حتّى لو لم يكن له صديق واحد.

(Sénèque, *Lettres à Lucilius,* IX, 4, cité par J. Brun, o.c., p. 117)

* * *

حاذر حتّى لا تصبح قيصرا وتصطبغ بتلك الصبغة، وهذا من الأمور التي يسهل الانغماس فيها، فانظر لنفسك، وكن صريحا مخلصا مستمسكا بالفضيلة ملازما التواضع متحرّيا الجدّ والوقار، وانشد العدل

والصلاح، وترفّق بالنّاس، وعاملهم باللّين، واجهد في أداء الواجب، واعمل على أن تكون كما ترضى لك الفلسفة، واحترم الآلهة، وادفع السّوء عن البشر، وهذه الحياة قصيرة المدى، وكلّ ما تستطيع أن تغنمه من فوائدها هو التقوى والأعمال النزيهة الخالصة، ولتكن قدوتك في أعمالك جميعا أستاذك أنطونينوس، فتشبّه به في اتّباعه الدّائم لما يوصي به العقل، وسيره على منهج واحد في مختلف الظروف والأحوال، وطهارة نفسه، وهدوء نظرته ورقّة روحه وعذوبتها، واحتقاره للشهرة والمظهر الكاذب، وحرصه الكريم على أن يتعرّف عمله ويستجلي أسراره ويخلص إلى دخائله. وانظر كيف كان لا يغادر موضوعا من الموضوعات إلاّ بعد أن يوسّعه بحثا وتنقيبا ويحيط بكلّياته وجزئياته ويستوعبه استيعابا، فلا تندّ عنه شاردة ولا واردة، وكيف كان يحتمل ما يوجّه إليه من اللّوم والتأنيب الظالم دون أن ينبس بكلمة، وكيف كان يستأني ولا يتعجّل في عمل أيّ شيء وكيف كان يسدّ أذنيه عند سماع أقاويل السّوء، وكيف كان ينظر إلى أعمال النّاس وأخلاقهم ويدرسها دراسة منزّهة عن سوء الظنّ والرغبة في استنباط العيوب والتهدّي إلى المساوئ والميل إلى السفسطة والمغالطة، وكيف كان يراعي الاقتصاد في بيته وفراشه وملبسه وطعامه وخدمته، وكان دأبه الصبر والجلد والعكوف على العمل حتى المساء، وتذكّر حبّه لأصدقائه وكيف كان يحتمل المعارضة، والسرور الذي كان يلمّ بنفسه حينما كان يأخذ بالرأي الذي يفضل رأيه، وتقواه التي لم يكن بها أدنى أثر للاعتقاد بالخرافات، فكّر في ذلك كلّه، وتشبّه به في هذه الصفات جميعها حتى تلقى ساعتك الأخيرة بنفس مطمئنّة، وضمير خالص كما لقيها.

(ماركوس أورليوس، **الخواطر**، الكتاب السادس، الخاطرة الثلاثون، ترجمة النّص بقلم علي أدهم)

* * *

لا تحسب أنّك تظفر بفائدة من نقض وعدٍ، أو نكث عهدٍ، أو ترك التواضع، أو بالكراهة وسوء الظنّ أو بلعن أيّ إنسان أو بالميل إلى عمل لا يحتمل الضوء ولا يقوى على مواجهة الدّنيا، لأنّ الذي يقدّر قيمة عقله ويضع عبادة آلهته المقدّسة فوق كلّ شيء ليس في حاجة إلى أن يقوم بعمل محزن، ولا يستذلّه خطْب، وليس في حاجة إلى العزلة أو إلى الصحبة، وأكثر من ذلك أنّه لا يفرّ من الحياة، ولا يجري وراءها، ولا يبالي بطول الزمن أو قصره الذي تسكن فيه روحه وجسده، وإذا قدّر له أن يسلّم روحه في هذه اللّحظة فإنّه سيكون مستعدًا لذلك استعداده لأيّ عمل آخر يمكن أن يؤدّيه في تواضع وترفّق، لأنّ هذا ديدنه الوحيد طوال حياته ـ وهو أن يكون عقله مشغولا على الدوام بما يليق بمخلوق اجتماعي عاقل.

(ماركوس أورليوس، **الخواطر**، الكتاب الثالث، الخاطرة السابعة، ترجمة علي أدهم)

* * *

الفهـــرس

تم طبع هذا الكتاب في شهر أوت 1999
بشركة «أوربيس للطباعة»- قصر سعيد
الهاتف : 701 547 - الفاكس : 235 546

ت د م ك : 9973-937-94-7 الثمن : 8 دنانير